اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر في مصر

في النصف الاول من القرن الرابع عشر الهجري

تأليف

دكتور حمد بن صادق الجمال

أستاذ الثقافة الاسلامية المساعد

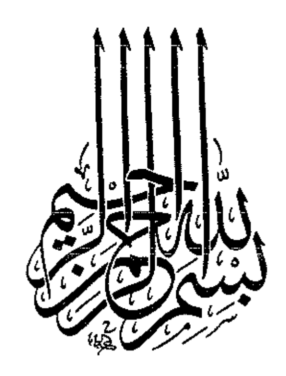
بجامعة الملك سعود

الجزء الثاني

دار عالم الكتب

للطباعة والنشر والتوزيع

الرياض



الطبعة الاولى

١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م



دار عالـم الكـتـب
للطباعـة والنشـر والتوزيـع

العليا - غرب مؤسسة التحلية - ت : ٤٦٥١٦٨٩ / ٤٦٢١٧٢٢
ص.ب. ٦٤٦٠ - الرياض ١١٤٤٢ - تليفاكس : ٤٦٣١٣٣٦
المملكة العربية السعودية

القسم الثاني

الاتجاهات الفكرية في الجانب المنهجي

ويشتمل على ثلاثة أبواب:

الباب الأول : في الاتجاه التجديدي.

الباب الثاني : في الاتجاه التوفيقي.

الباب الثالث : في الاتجاه التأصيلي.

الباب الأول

الاتجاه التجديدي

يشتمل على توطئة وثلاثة فصول هي:

الفصل الأول : في مفاهيم منهج التجديد.

الفصل الثاني : في اتجاه التغريب.

الفصل الثالث : في اتجاه الاصلاح.

توطئة

يتضمن التجديد اتجاهين أساسيين سنوليهما بالدراسة وهما إتجاه التغريب وإتجاه الإصلاح وسنركز في هذه الدراسة - بعد أن نلم بأهم المفاهيم الواردة فيها - على الجانب المنهجي الذي تناوله أصحاب هذين الاتجاهين وسأجعل هذه الدراسة - لتكون أوضح في فكرتها - تناولاً لبعض الشخصيات التي اختطت لنفسها هذا المنهج وتثقفت بثقافة الغرب وتأثرت بها وسيطرت على فكرها فقامت بمحاولة تطبيقها في مجال منهج الفكر الإسلامي فكان منهجها في التجديد هو محاولة أخذ الطابع الغربي، والأسلوب الغربي في تفكير الغربيين، سواء في تعبيرهم عن الدين، أو تحديدهم لمفاهيمه ومفاهيم الحياة التي يعيشونها، أو في تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية[1] ومن أبرز شخصيتين في هذا الإتجاه التغريبي وإلتزامهما بمنهجه في فكرهم هما:

١ ـ الشيخ علي عبد الرازق في مجال الفكر السياسي الإسلامي.

٢ ـ الدكتور طه حسين في مجال الثقافة والتعليم.

وسأفرد لهما مبحثاً خاصاً بإتجاه التغريب، فبرصد أفكارهما وتتبعها بشيء من التوضيح، وإثبات آراء من تصدى لهما ولما حملوه من أفكار، راجياً أن يكون في ذلك بيان لمنهج التجديد التغريبي في تلك الفترة.

أما اتجاه الإصلاح فقد اخترت شخصيتين انطلقا من منطلق إسلامي بمفاهيم إسلامية واختطا لنفسيهما منهجاً إسلامياً للإصلاح الديني والسياسي وهما:

---

(١) الفكر الإسلامي الحديث، محمد البهي ص ١٧٧ .

- الشيخ محمد عبده في مجال الإصلاح الديني.
- الشيخ عبد الرحمن الكواكبي في مجال الإصلاح السياسي.

وكان هدفهما هو تجديد الدين وتثبيت دعائمه ضد هجمات الغرب الشرسة على الإسلام والمسلمين. وسلكا في ذلك الطرق التي رأوها مناسبة للظروف المحيطة بهما، والتي رأوها موصلة لما عقدوا عليه عزمهم للوصول إلى الإصلاح ما استطاعا، وقد تكون طرقاً مخالفة لما نرى في وقتنا الحاضر، ومفاهيم مخالفة لمفاهيمنا الآنية، فأرهقهما ذلك فيما أخذه عليهما الكثير، فكانا هدفاً لانتقادات شتى، منها المصيب، ومنها البعيد عن الصواب. وهذا ما سيتضح فيما يلي بإذن الله. وعلى الله قصد السبيل.

الفصل الاول

في مفاهيم منهج التجديد

ويشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : في مفهوم التجديد.

المبحث الثاني : في مفهوم الاجتهاد.

المبحث الثالث : في التجديد البعيد عن المنهج الإسلامي.

المبحث الأول

في مفهوم التجديد

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول : في معنى التجديد.

المطلب الثاني : متى يقع التجديد ومن يقوم به؟

المطلب الأول

في معنى التجديد

إن التطرق إلى التجديد ومفهومه فإنما نعني بذلك تجديد الدين، وانهاض الدنيا به، مع تصحيح المفاهيم المغلوطة عن ذلك وتقويم المسالك العوج، وايقاظ العقول النائمة، وتحريك الحياة الراكدة ليعود المجتمع الإسلامي إلى الحياة والحركة والنمو وقيادة البشرية إلى الطريق القويم بإذن الله.

١ - أصل كلمة التجديد في الشرع:

أصل الكلمة «تجديد الدين» نشأت مصطلحا إسلامياً من حديث الرسول ﷺ الذي رواه أبو داود في سننه: قال: حدثنا سليمان بن داود المهدي، أخبرنا إبن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحبيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة - فيما أعلم - عن رسول الله ﷺ قال: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»(١).

وسند الحديث صحيح، رجاله ثقات، رجال مسلم، ولذا صححه غير واحد، ورمز السيوطي لصحته في «الجامع الصغير» وأقره عليه شارحه العلامة المناوي(٢) وقال: قال الزين العراقي وغيره: سنده صحيح(٣).

---

(١) سنن أبي دواد - كتاب الملاحم ١٠٩/٤ - ورواه أيضا الطبراني في كتاب المعجم الوسيط ورواه الحاكم في كتاب المستدرك، ورواه البيهقي في كتاب المعرفة، كلهم عن أبي هريرة - رضي الله عنه - وهو حديث صحيح، صححه من الأئمة المتقدمين الحاكم والبيهقي.

(٢) انظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير، ٢٨٢/٢ .

(٣) انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، الشيخ الألباني، طبعة المكتب الإسلامي - بيروت، ١٥١/٢، الحديث ٥٩٩ .

٢ - بشرى الرسول ﷺ للأمة في هذا الحديث:

يهدف هذا الحديث إلى بعث الأمل في نفوس الأمة الإسلامية، وبأن جذوتها لن تخبو، وأن دينها باق حتى قيام الساعة، وذلك بأن الله تكفل بحفظه، وأنه يقيض لهذه الأمة من يجدد شبابها ويحيي مواتها. في كل فترة زمنية (قرن من الزمان).

وأن الله تعالى لن يترك هذه الأمة الى الضياع في وقت من الأوقات ولكنه سبحانه يهيء لها من يوقظها من سبات، ويجمعها من شتات، ويخرجها من الظلمات.

٣ - في اللغة:

جاء في معاجم اللغة[١] عن مادة «جدد» عدة معان نختار منها ما يلي:

تجدد الشيء أي صار جديدا، وجدّده أي صيّره جديداً وكذلك أجدّه واستجده.

والجديد نقيض الخلق والجدّة - بالكسر - وهي مصدر الجديد هي نقيض البلي، ويقال: «بلي بيت فلان ثم أجدّ بيتاً من شعر» ويقال لمن لبس ثوباً جديداً: (أبل وأجدّ وأحمد الكاسي). والأصل في هذا المعنى القطع يقال جددت الشيء فهو مجدود وجديد أي مقطوع، ومن هذا قولهم ثوب جديد (وهو في معنى مجدود) يراد به حين جدّه الحائك أي قطعه. هذا هو الأصل أما ما جاء منه في غير ما يقبل القطع فعلى المثل من ذلك كقولهم: جدّد الوضوء، وجدّد العهد.

وكذلك سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديداً، فالجديدان والأجدّان هما الليل والنهار لأنهما لا يبليان أبداً.

ونأخذ مما سبق أن التجديد في معناه اللغوي هو إعادة الشيء إلى مثل الحالة التي كان عليها عندما كان جديدا قبل أن يبلى ويخلق... ويزيد هذا المعنى وضوحاً قولهم جدّد الوضوء، وجدّد العهد، فتجديد الوضوء يعني اعادته رغم صحته، وتجديد العهد بمعنى تكراره تأكيداً.

---

(١) انظر: فيض القدير، ١/١٠ .

وقد جاء في قول الله تعالى كلمة «جديد» في قوله: ﴿**وقالوا أئذا كنا عظاماً ورفاتاً أئنّا لمبعوثون خلقاً جديداً، قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم. فسيقولون من يعيدنا؟ قل الذي فطركم أول مرة**﴾[١].

فهؤلاء يقولون انهم لن يكونوا خلقا جديدا، أو بعبارة أخرى لن يجدّد خلقهم بعد أن يبلوا ويصيروا عظاما مفتتة مكسرة، فيقول الله عزّ وجل ردا عليهم ﴿**قل كونوا حجارة أو حديداً**﴾ أي لو كنتم حجارة أو حديداً لأعادكم كما بدأكم ولأماتكم ثم أحياكم. قال مجاهد: المعنى كونوا ما شئتم فستعادون[٢].

ومن هذه الآية يتضح أن تجديد الخلق هو بعثه واحياؤه واعادته. وفي ذات المعنى قوله تعالى:

﴿**أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد**﴾[٣].

وهذا توبيخ لمنكري البعث، يقال: عييت بالأمر إذا لم تعرف وجهه، فالله عز وجل لم يعجز عن خلق الناس أول مرة، فكيف يعجز عن إحيائهم ثانية. «بل هم في لبس من خلق جديد» أي في حيرة من البعث. ففي هذه الآية الكريمة إشارة للمراحل الثلاث: خلق أول وحياة أولى، ثم موت وبلي، ثم بعث وإحياء، وإعادة وتجديد، فإذا الخلق «خلق جديد»[٤].

وجاءت كلمة التجديد في عدد من الأحاديث النبوية[٥] نذكر بعضا منها:

قال رسول الله ﷺ: «ان الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله تعالى أن يجدد الإيمان في قلوبكم»[٦].

---

(١) سورة الاسراء، الآيات: ٤٩ – ٥١ .

(٢) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الطبعة الثالثة – دار الكاتب العربي، ١٣٨٧ هـ – ١٩٦٧ م، ٢٧٤/١٠ .

(٣) سورة ق، الآية: ١٥ .

(٤) تفسير القرطبي، ٨/١٧ .

(٥) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، مادة جدّد.

(٦) رواه الطبراني عن ابن عمر بن الخطاب، ورواه الحاكم عن ابن عمرو بن العاص ورواته ثقات، وقال العراقي حديث حسن من طريقه.
انظر الجامع الصغير للسيوطي ص ١٣٣ – وفيض القدير للمناوي ٣٢٤/٢ .

في هذا الحديث نلمح المعاني الثلاثة المترابطة التي ترد إلى الذهن عند ذكر التجديد، فهناك إيمان قد دخل قلب صاحبه واستقر فيه، ثم هو لا يستمر على حالة واحدة، بل هو ينقص ويخلق مثل الثوب الذي يبلى ويخلق، ثم هو يرجي بالدعاء أن يتجدد في القلب بأن يعود إلى مثل حالته الأولى[١].

الحديث الثاني: روى أحمد بن حنبل عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (جددوا إيمانكم، قيل يا رسول الله وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا اله الا الله)[٢].

(١) انظر: مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، الكويت - الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م ص ١٧ .

(٢) المسند، أحمد بن حنبل ط ثانية، المكتب الاسلامي - بيروت ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، ٣٥٩/٢ .

المطلب الثاني

متى يقع التجديد؟ ومن يقوم به؟

١ ـ متى يقع التجديد؟:

فيا ترى ما هو المقياس المقصود برأس المائة؟ هل هي أول سنة من كل قرن؟ أم هي آخر سنة من القرن؟ فكل يطلق عليه (رأس). فرأس الشيء أعلاه. ورأس السنة أولها. وقد تساءل شرّاح الحديث عن بداية المائة، فقال المناوي: يحتمل المولد النبوي، أو من البعثة، أو الهجرة، أو الوفاة، قال: ولو قيل بأقربية الثاني (أي البعثة) لم يبعد، ولكن صنيع السبكي وغيره مصرح بأن المراد الثالث[1] (أي الهجرة).

وكما تساءل هؤلاء عن (رأس المائة) هل هو أولها أو آخرها، وكذا متى يكون بدأ المائة الأولى. نجدهم أيضا جعلوا العبرة بوفاة المجدد في رأس القرن، كما يوضح ذلك تاريخ وفيات الذين عينوهم للتجديد، فعمر بن عبد العزيز ت ١٠١ هـ والشافعي ت ٢٠٤ هـ، وابن سريج ت ٣٠٦ هـ، والباقلاني ت ٤٠٣ هـ، والغزالي ت ٥٠٥ هـ، والرازي ت ٦٠٦ هـ، وابن دقيق العيد ت ٧٠٣ هـ، والعراقي ت ٨٠٨ هـ، وكيف كان لهم ذلك وجعلهم المعيار وفاة المجدد في رأس القرن، والحديث يقول «يبعث الله.. الحديث». والبعث غير الوفاة.

٢ ـ ومن يقوم به؟:

وقد تم مناقشة هل المجدد واحد أم أكثر من واحد؟ فرد أم جماعة؟ والمشهور عند الجمهور أن المجدد واحد. وقد رجح ذلك الحافظ جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) ونظم

(١) الفكر الإسلامي الحديث، محمد البهي، ص ١٧٧ .

منظومة في ذلك ضمنها أسماء المجددين الى زمنه (ومنهم كثير فيهم نظر كمجددين) وطمح الى أن يكون هو مجدد المائة التاسعة[1].

ثم يأتي الإمام المناوي فينقل قول الحافظ الذهبي. من هنا للجمع لا للمفرد، فنقول مثلاً: على رأس الثلاثمائة: ابن سريح في الفقه، والأشعري في الأصول، والنسائي في الحديث،.. وهكذا[2].

(وقد تكلموا في تأويل هذا الحديث، وكل أشار إلى القائم الذي هو من مذهبه، وحملوا الحديث عليه، والأولى العموم، فإن «من» تقع على الواحد والجمع، ولا تختص أيضاً

---

(١) وقد نقلها العلامة المناوي في فيض القدير: ونذكر بعضاً منها:

الحمد لله العظيم المنه	المانح الفضل لأهل السنة
ثم الصلاة والسلام نلتمس	على نبي دينه لا يندرس
لقد أتى في خير مشتهر	رواه كل عالم معتبر
بأنه في رأس كل مائة	يبعث ربنا لدين الأمة
منّا عليها عالماً يجدد	دين الهدى لأنه مجتهد
فكان عند المائة الأولى عمر	خليفة العدل بإجماع وقر
والشافعي كان عند الثانية	لما له من العلوم السامية
وابن سريح ثالث الأئمة	والأشعري عدّه من أمّة
والباقلاني رابع أو سهل أو	الأسفرايني، خلف قد حكوا
والخامس الحبر هو الغزالي	وعده ما فيه من جدال
والسادس الفخر الإمام الرازي	والرافعي مثله يوازي
والسابع الراقي إلى المراقي	ابن دقيق العيد بإتفاق
والثامن الحبر هو البلقيني	أو حافظ الأنام زين الدين
والشرط في ذلك أن تمضي المائة	وهو على حياته بين الفئة
يشار بالعلم إلى مقامه	وينصر السنة في كلامه
وأن يكون جامعاً لكل فن	وأن يعمّ علمه أهل الزمن
وأن يكون في حديث قد روي	من أهل بيت المصطفى وقد قوي
وكونه فرداً هو المشهور	قد نطق الحديث والجمهور
وهذه تاسعة المئين قد	أتت ولا يخلف ما الهادي وعد
وقد رجوت أنني المجدد	فيها ففضل الله ليس يجحد[3]

(٢) انظر: فيض القدير ١/١١، فتح الباري لابن حجر ٢٩٥/١١ .

(٣) فيض القدير جـ ٢ ص ٢٨٢ .

بالفقهاء، فإن انتفاع الأمة يكون أيضاً بأولي الأمر، وأصحاب الحديث، والقراء والوعاظ، ولكن «المبعوث» ينبغي كونه مشاراً إليه في كل من هذه الفنون)[١].

وفي الحديث الشريف: «ان الله يبعث على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة من يجدد لها دينها» أهمية في القضية، بماذا تعني كلمة «من» هل الأفراد أم الجمع. فإن ربط التجديد بفرد واحد فذ، يجعل الناس يعيشون على أمل ظهوره، وكل ما عليهم إنتظاره حتى تنشق الأرض عنه ليجدد ما عجزوا عنه، هذا هو سر تعلق الجماهير بفكرة «المهدي المنتظر»[٢].

وللإمام المودودي تصوير للمهدي المنتظر جديد، يناقض كلا الرأيين القائلين بظهوره والمنكرين لذلك، فيقول:

«فالذي أقدره وأتصوره أن الإمام المنتظر سيكون زعيماً من الطراز الأول حدث في زمانه، بصيراً بالعلوم الجديدة بصر المجتهد المطلع، ويكون جيد الفهم بمسائل الحياة... وإني لأخشى أن يكون حضرات المشايخ ورجال الدين، هم أول من يرفع النكيرة على رجحانه إلى الوسائل العصرية، وعلى طرقه المحدثة للإصلاح»[٣].

ويعلّق الدكتور يوسف القرضاوي على فكرة «المهدي المنتظر» بإعتباره هو الذي سيجدد للأمة دينها ويحيي دين الإسلام فيقول:

«والذي أراه أن يربط التجديد بجماعة أو مدرسة أو حركة، يقوم كل مسلم غيور فيها بنصيب في موكب التجديد، ويسهم على قدر طاقته في مسيرته، ولا يصبح السؤال اذن متى يظهر المجدّد للدين؟ بل يكون ماذا أعمل لتجديد الدين؟»[٤].

---

(١) جامع الاصول لابن الأثير ٣٢٠/١١ - ٣٢١ .

(٢) ورد حديث «المهدي المنتظر» في روايات: الترمذي وابن ماجه، وأحمد في مسنده، وأفرده أبو داود في سننه بكتاب مستقل أودع فيه (١٢) حديثاً: انظر مفتاح كنوز السنة، محمد فؤاد عبد الباقي ص ٤٨٤، مطابع معارف لاهور، ١٣٩٧ هـ.

(٣) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، أبو الأعلى المودودي، دار الفكر الحديث، لبنان، ط ٣، ١٣٨٧ هـ (١٩٦٨ م) ص ٦٠، ٦١ .

(٤) من أجل صحوة راشدة، القرضاوي، ص ٥٤ .

٣ - خلاصة القول:

أنه ليس مهماً أن يكون المجدد فرداً أو جماعة[١]، وليس مهماً أن يبعث المجدد في أول القرن أم في آخره[٢] ولكن المهم أن أمتنا أحوج ما تكون اليوم إلى من يجدد ايمانها[٣]، ويجدد فضائلها، ويجدد معالم شخصيتها، ويعمل على انشاء جيل مسلم يقوم في عالم اليوم بما قام به جيل الصحابة من قبل، وهو الجيل الذي وصفه الله تعالى بأنه «يحبهم ويحبونه» في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله، ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله واسع عليم﴾**[٤].

«وهو جيل النصر المنشود». وقد بدأ هذا التجديد فعلا - بحمد الله - رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه. فمنهم من قضي نحبه، ومنهم من ينتظر، من أمثال حسن البنا، وعبد الحميد بن باديس، وأبي الأعلى المودودي رحمهم الله، وعلى من بعدهم أن يكملوا مسيرتهم ويصحّحوها حتى يتم الله نوره.

---

(١) والراجح عندي أن المجدد أكثر من واحد في كل فن وعلم من علوم الدين.

(٢) والقول عندي أن آخر القرن يتبعه أول القرن التالي ولكني أختلف في شرطهم وفاته قريب من آخر المائة لأن الحديث نص على البعث لا على الوفاة فيكون المجدد في أوج نشاطه في رأس كل قرن، وهذا هو الراجح عندي.

(٣) قال رسول الله ﷺ: «إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله تعالى أن يجدد الإيمان في قلوبكم» سبق تخريجه ص ٤٩١ .

(٤) سورة المائدة، الآية: ٥٤ .

المبحث الثاني

في مفهوم الاجتهاد

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول : في تعريف الاجتهاد ومجال العمل به.

المطلب الثاني : في شروط المجتهد ومنزلته.

المطلب الأول

تعريف الاجتهاد ومجال العمل به

الإجتهاد من الدين وهو من المصادر التي تثبت حيوية الإسلام وقدرته على إيجاد الحلول المناسبة لمشكلات الحياة المتجددة.

وتجديد الدين ثابت بنص الحديث[1]، ولكنه ليس هو الإجتهاد بذاته، وإن كان الإجتهاد فرعاً منه، ولوناً من ألوانه.

فالإجتهاد تجديد من الجانب العملي، أما التجديد فيشمل الجانب الفكري والجانب الروحي والجانب العملي، وهي الجوانب التي يشملها الإسلام: وهي العلم، والإيمان، والعمل، ويعتبر الإجتهاد مبدأ الحركة أو «الديناميكية» في بناء الإسلام وتجدّد أحكامه كما يقول محمد إقبال[2].

وحتى يتضح لنا مفهوم الإجتهاد سوف نسوق عدة نقاط لنصل الى ما نريد:

١ - في تعريف الاجتهاد:

في اللغة:

الإجتهاد من ج هـ د: مأخوذ من الجهد.

والجهد: بفتح الجيم وضمّها الطاقة[3] والإجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود[4].

والتجاهد بذل الوسع كالإجتهاد[5].

(١) «ان الله يبعث لهذه الأمة... الحديث...» انظر التجديد في أول هذا المبحث ص ٤٨٩ .

(٢) انظر: تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ١٢٤، ص ١٦٨، ص ١٧٠ .

(٣) لسان العرب ١٣٣/٣ (باب الجيم فصل الدال).

(٤) المرجع السابق ١٣٥/٣ .

(٥) القاموس المحيط ٢٩٧/١ (فصل الجيم والهاء - باب الدال).

في الإصطلاح:

وقد نقل هذا المعنى علماء أصول الفقه عن أهل اللغة[1] فهو عندهم: «بذل الطاقة من الفقيه لتحصيل حكم ظني شرعي عملي وجه يحس من النفس العجز عن المزيد»[2].

ويعرفه عالم آخر: «الإجتهاد هو إستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بطريق النظر، وإعمال الفكر، وهو فرض كفاية على الأمة في مجموعها وتأثم إذا لم يتوافر عدد من أبنائها يسد حاجتها فيه، وهو فرض عين على من أنس في نفسه الكفاية له، والقدرة عليه، إذا لم يجد من المسلمين من يسد مسده»[3].

٢ - مجال العمل بالإجتهاد:

الإجتهاد يعمل في مجالين:

الأول :

ما لا نص فيه، مما تركه الشارع لنا قصداً، رحمة بنا غير نسيان. «وهو أوسع مجالات الإجتهاد: ما لم ينص على حكمه في الكتاب والسنة، وبهذا الإعتبار كان المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي. وقد يدخل في مجاله ما كان ظنّي الثبوت أو ظنّي الدلالة من نصوص الكتاب والسنة وهو كثير»[4].

والثاني:

منطقة النصوص الظنية، سواء كانت ظنية الثبوت ومعظم الأحاديث النبوية كذلك، أو ظنية الدلالة، ومعظم نصوص القرآن والسنة كذلك. فوجود النص لا يمنع الإجتهاد كما يتوهم واهم، بل تسعة أعشار النصوص أو أكثر قابلاً للإجتهاد وتعدد وجهات النظر[5].

(١) المستصفي ٣٥٠/٢ وروضة الناظر ص ١٩٠ والاحكام للآمدي ١٦٢/٣ .
(٢) الإجتهاد في الشريعة الإسلامية، د/حسن أحمد مرعي، ص ١٤ .
(٣) من أجل صحوة راشدة، مرجع سابق، ص ٤٢ .
(٤) أصول التشريع الإسلامي، الشيخ علي حسب الله، دار المعارف بمصر ١٣٨٣ هـ، ص ٨٧ .
(٥) انظر: من أجل صحوة راشدة، القرضاوي، ص ٤٢ .

وبجانب هاتين المنطقتين المفتوحتين للإجتهاد. نجد أن هناك منطقة مغلقة تماماً بإحكام ولا يدخلها الإجتهاد البتة ولا يجد حاجة لدخولها، انها منطقة القطعيات في الشريعة[٦].

(٦) مثل وجوب الفرائض الأصلية، كالصلاة والزكاة والصيام وتحريم المحرمات اليقينية، كالزنى، وشرب الخمر، والربا.

المطلب الثاني

في شروط المجتهد ومنزلته

١ - شروط المجتهد:

والمجتهد هنا هو الذي يبذل الجهد الموصل للرأي إلى استنباط الأحكام وبيانها: ويشترط فيه:

١ ـ العلم بالعربية بصفتها لغة القرآن.

٢ ـ العلم بالقرآن ناسخه ومنسوخه، والعلم بدقائق آيات الأحكام المعروفة.

٣ ـ العلم بالسنة القولية والفعلية والتقريرية.

٤ ـ العلم بمواضع الإجماع، ومن أمثلتها: أصول الفرائض والمواريث، والعلم بمواضع اختلاف الفقهاء.

٥ ـ العلم بالقياس.

٦ ـ والعلم بمقاصد الأحكام، وهي غالبا الرحمة ورعاية المصالح.

٧ ـ وإحراز القدرة على الفهم الصحيح والتقدير الحسن، وربما أفاد في هذا العلم الأخذ بقواعد المنطق.

٨ ـ هذا، مع صحة النية وسلامة العقيدة[1].

---

(١) أصول الفقه، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٣٠٢ - ٣٠٩ .
وانظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة الإسلامية شباب الأزهر، الطبعة الثانية، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

٢ - منزلة المجتهد والإجتهاد:

وإجتهاد العلماء بالرأي - إذا لم ينته إلى حكم ينافي الإسلام - فهو مطاع، بل إن طاعته هي طاعة لله سبحانه، ذلك أن العالم صاحب الرأي هو أحد من أوجب الله تعالى لهم الطاعة فيما لا يخالف كتابه أو سنة رسوله[١].

يقول إبن تيمية: في كلام له عن الإجتهاد: «وقد يقول كثير من علماء المسلمين أهل العلم والدين من الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين كالأربعة وغيرهم أقوالاً بإجتهادهم، فهذه يسوغ القول بها. ولا يجب على كل مسلم أن يلتزم إلا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهذا شرع دخل فيه التأويل والإجتهاد، وقد يكون في نفس الأمر موافقاً للشرع المنزل، فيكون لصاحبه أجران، وقد لا يكون موافقاً له، لكن لا يكلف الله نفساً الا وسعها، فإذا اتقى العبد الله ما استطاع آجره الله على ذلك وغفر له خطأه»[٢].

ومن ثم كان على المجتهد صاحب الرأي أن يتحرى بكل ما يقوله وكل ما يفعله طاعة الله ورسوله.

وأختم هذه النقطة بما قرره الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت عن ثمرة الإجتهاد بقوله:

«ولقد كان في تقرير حق الإجتهاد الفردي والجماعي ما فتح لأهل البحث والاستنباط من علماء الشريعة الإسلامية، أوسع الأبواب لتخير القانون الذي تنظم به شئون المجتمعات الإسلامية على إختلاف ظروفها، غير مقيدين فيما يختارون إلا بشيء واحد: وهو عدم المخالفة لأصل من أصول التشريع القطعية، مع تحري وجوه المصلحة، وسبيل العدل، وكان ذلك أساساً لدوام الشريعة الإسلامية، وصلاحيتها لكل زمان ومكان»[٣]. وهذا هو الاساس في التجديد والاجتهاد.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ٦٢/١٩ .

(٢) نفس المرجع، ٣٦٦/٣٥، ٣٦٧ .

(٣) الاسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت ص ٤٧ .

المبحث الثالث

في التجديد البعيد عن المنهج الإسلامي

ويقع هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول : التجديد عند اليهود وسببه المباشر.

المطلب الثاني : العصرانية تجدّد النصرانية.

المطلب الأول

التجديد عند اليهود وسببه المباشر

رأينا فيما سبق ماذا نعني بالتجديد في المنهج الإسلامي وكيف يكون وفي الجانب الآخر نريد أن نوضح التجديد في المنهج الغربي الإستعماري.

١ - صدام الكنيسة - مع النهضة الحديثة:

الحضارة الغربية الناشئة في منتصف القرن التاسع عشر المسيحي، الفتية القوية الدافقة بالحياة والنشاط والطموح وقوة الإنتشار والإستيلاء، وهي من أقوى الحضارات البشرية التي عرفها التاريخ[١]. نراها قد اصطدمت اصطداما مباشراً مع الكنيسة منذ تباشيرها في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر. ففي هذه الفترة أنشئت محكمة التفتيش في أوربا لمقاومة العلم والفكر الحر، عندما خيف ظهورها.

قامت هذه المحكمة الغربية بأعمالها حق القيام، ففي ١٨ سنة من سنة ١٤٨١ م إلى سنة ١٤٩٩ م حكمت على ١٠،٢٢٠ عشرة آلاف ومائتين وعشرين شخصاً بأن يحرقوا وهم أحياء، فأحرقوا، و ٦١٨٦٠ بالشنق بعد التشهير فشهروا وشنقوا، وعلى ٩٧،٠٢٣ بعقوبات مختلفة، فنفذت ثم أحرقت كل توراة عبرية. وهذا بعض مما ذكره الإمام محمد عبده في كتابه (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية) من مواقف الكنيسة ورجالها[٢].

(١) انظر: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، أبو الحسن الندوي، ط٣، القاهرة، مطبعة التقدم، ١٩٧٧م، ص٤ - ٧ .

(٢) من أجل صحوة إسلامية راشدة، مرجع سابق، ص٥٧، ٥٨ (نقلا عن: الإسلام والنصرانية).

وكانت نتيجة هذا الصراع مع الكنيسة ظهور حركة تجديد الدين في الفكر الغربي أو ما يسمى بحركة «الدين الحديث» «Modernism».

٢ - التجديد عند اليهود:

وكان بداية هذا التجديد: الحركات التجديدية المتحررة التي أقامها اليهود في أوائل القرن التاسع عشر المسيحي في ألمانيا بقيادة الزعيم اليهودي «ميدلسون»[١]. وقد عرفت هذه الحركات باسم اليهودية المتحررة (Liberal Judaism)[٢] أو اليهودية التجديدية الإصلاحية (Reform Judaism)[٣] نشأت نزعات التجديد في ألمانيا في أول الأمر لإقامة التوازن المطلوب بين اليهودية والحياة المعاصرة. فقامت محاولات لجعل الصلوات والأناشيد الدينية ذات جاذبية وبخاصة للشباب، لعل ذلك يقلل من إندفاعهم لترك دين آبائهم. وبدأت هذه التعديلات بتذليل الصعوبات اللغوية وكتابة الصلوات بلغة سهلة، وأدخلت آلة حديثة تعزف مع الصلاة. وبدأ ذلك في المدارس التي أنشأها خلفاء مندلسون بحجة أن العقول الصغيرة ينبغي أن تنال عناية خاصة. ولكن الأمر ما لبث أن استفحل ووسط معارضة شديدة افتتح أول معبد يهودي على ضوء التعديلات الجديدة، وألّف كتاب صلوات حديثاً باللغة الألمانية، وجاء في خطبة افتتاح المعبد «إن الدنيا كلها تتغير من حولنا فلماذا نتخلف نحن؟»[٤].

ومن هذا يتضح مدى مجال التجديد الذي أرادوه لديانتهم اليهودية من تساؤلهم كيف تتغير الدنيا حولهم ولا يقومون بتغيير دينهم كما رسم لهم فلاسفتهم وأخبارهم.

ولم تكن حركة اليهودية الإصلاحية Reform Judaism قاصرة على ألمانيا وحدها بل

---

(١) ميدلسون (١٧٢٩ - ١٧٨٦م) ولد في أحد أحياء اليهود الفقيرة بمدينة صغيرة في ألمانيا، وتلقى علوم أجداد الدينية، ثم رحل مع والده الى برلين صبياً. أتقن اللغة الإلمانية ودرس الفلسفة والعلوم والرياضيات والعلوم. وحضر مع الفيلسوف الالماني «كانت». وهكذا جمع مندلسون بين علوم الدين اليهودي وفلسفة ومعارف القرن الثامن عشر. فأقام جسراً بين اليهودية التقليدية وبين عصر التنوير Enlightenment في أوروبا. فأيقظ اليهود وأشاع التعليم الحديث بينهم.

(٢) انظر: Encyclopedia of Religion & Ethic Vol. P.900

(٣) انظر: Blan, Modern Varieties Judaism, P.28

(٤) انظر: Blan, P.27 - 33

تعدتها إلى فرنسا وإنجلترا وأمريكا وغيرها، وذلك في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. وازدهرت هذه الحركة في أمريكا بهجرة أحد الأحبار من حركة ألمانيا إلى هناك[1] فسارت على ذات الطريق.

---

(١) انظر: Martin, P.289, Blan P.50

المطلب الثاني

العصرانية تجدد النصرانية

وفي ذات الوقت واكب تطور في شقي النصرانية الكاثوليكية والبروتستانتية مماثلاً لما حدث في حركة تجديد اليهودية، التي عملت على إيجاد تآلف بين ما كانوا يعتقدون في القديم وبين أفكار العالم الحديث. ويذكر أحد الكتّاب الغربيين الذين قاموا بتسجيل هذا التطور في كتاب «تكوين العقل الحديث» فيقول: «... الذين دعوا أنفسهم بالمتدينين الأحرار في كل فرقة دينية، سواء بين البروتستانت أو اليهود أو حتى الكاثوليك قد ذهبوا إلى القول أنه إذا كان للدين أن يشكل حقيقة حية، وإذا كان له أن يظل تعبيراً دائماً عن الحاجات الدينية للجنس البشري، فلا بد له أن يتمثل الحقيقة والمعرفة الجديدتين، وأن يتآلف مع الشروط المتغيرة في العصر الحديث من فكرية واجتماعية» ويقول هؤلاء إن تعديل العقائد في ضوء المعرفة السائدة «يجب أن يتم المرة تلو المرة ما دامت معرفة الإنسان تنمو وحياته الاجتماعية تتغير»[1].

ثم يقول:

ولا شك أن هذه الاتجاهات سعت لإحداث تغيير جذري في النصرانية أكبر بكثير مما حاوله الإصلاح الديني السابق على يد لوثر وكلفين. وعموما تنسب نشأة حركة التجديد الحديثة في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى ثلاثة عوامل رئيسية:

الأول : كان اللاهوت المسيحي مشتملاً على نظريات عقائدية في أساسه عفى عليها

(١) تكوين العقل الحديث ـ جون راندال ـ ج/٢ ص١٢٧ .

الزمان، وكانت مخالفة للعلم. فاشتعلت حرب عنيفة بين الدين والعلم الحديث[1] وهذا التباين والاختلاف بين اللاهوت والعلم الحديث يشتد ويزداد عندما ينشأ تسليم مطلق بقوة العلم الحديث ومنهجه، وكانت النتيجة الحتمية لذلك التقدم العلمي الهائل الذي أوجد تصوراً جديداً للكون يخالف التصور القديم، أن انبرى رجال الدين أنفسهم للتوفيق بين المعارف الحديثة وعقائد الدين، فقاموا بتأويل العقائد على ضوء العلم والفلسفات الجديدة.

الثاني : استخدام النقد التأريخي في نقد التوراة والإنجيل، حيث أخضعا التحقيق العلمي من الكتب والمخطوطات القديمة، وتمت المحاولات لاكتشاف التناقضات في رواياتها، والتباين في أسلوبها، وبالتالي جاء السؤال هل هي كتب مقدسة أم لا؟ وهل هي موحاة من الله أم من وضع البشر؟ وقد شارك مجموعة من رجال اللاهوت في تلك الأبحاث وسلموا بنتائجها.

الثالث : التوسع في الدراسات الدينية المقارنة، بدراسة أديان الإغريق والمصريين القدماء، وأديان الهند، وأديان المجتمعات البدائية، ونشأت نظريات وفلسفات عن أصل الدين وتطوره. فتدعّمت وجهة النظر الداعية إلى اجراء التعديلات على تعاليم الدين المسيحي[2].

وسار النقد التاريخي بنشاط وجدٍّ حتى صدر كتاب الراهب «لويزى» عام ١٩٠٧ م فانتقد أناجيل مرقص ومتى ولوقا، وكان من آرائه التي ضمنها هذا الكتاب: تأكيده أن الأناجيل بصورتها الحالية مملوءة بالأساطير والخرافات ولذا لا يمكن أن تكون كلمات الله المقدسة. ومن أمثلته التي ذكرها عن تلك الخرافات: قوله بأن ولادة المسيح من أم عذراء فهذه أسطورة وهو مؤمن أنه ولد من أم وأب كما يولد سائر الناس - ثم ينكر ألوهية عيسى

---

(١) انظر ص ٥٤٧ من هذا البحث عن بداية هذا الصراع بين الكنيسة والعلم والضحايا من العلماء الذين راحوا نتيجة لذلك.

(٢) انظر: تكوين العقل الحديث، جون راندال، ص٢٢٠، ٢٤٠ .

فيقول: «.... إن ادعاء أن عيسى إنسان مقدس، وأنه كان واعياً بأنه إله في صورة بشر لا يمكن أبداً إثبات أنه حقيقة»[1].

وعلى هذا المنهج تقيم العصرانية رفضها لسلطة المنقول Tradition لأنه يناقض ما أثبته العلم الحديث في نظرها، وتدعي أن المنقول سواء تمثل في الأناجيل أو في شروحها، ما هو إلا تعبير عن التطور المرحلي للفكر الديني في العصر الذي كتب فيه. أنها تنفي نفياً باتاً أن تكون النصوص التي تلصق بها صفة القدسية قوالب محددة جامدة لحقائق الدين ثابتة لكل الأزمنة ولكنها فقط تعبير عن مشاعر وتجارب البشر في عهد تاريخي معين. وبناء على هذا يعتقد أن الحقائق الدينية تخضع لتفسيرات متطورة حسب تقدم المعرفة البشرية وكلما تقدمت المعرفة كلما حدثت تصورات جديدة لحقائق الدين[2].

نكتفي بما سلف لتوضيح التجديد الديني في الفكر المسيحي الكاثوليكي والبروتستانتي في بلاد أوربا وأمريكا، ونختم هذه العجالة لنزيد الحقيقة السالفة وضوحاً وجلاء بقول اثنين من الكتّاب الانجليز الذين أسهموا في هذا المنطلق:

يقول أحدهما (برس جاردنر Percy Gardner):

«إن العصرانية Modernism مبنية على التطور العلمي والمنهج النقدي التأريخي، وأن أهدافها ليست هي طرح وإلغاء حقائق الدين المسيحي، ولكن ما ترمي إليه هو إنعاش هذه الحقائق وتجديدها، على ضوء المعرفة النامية، وإعادة تفسيرها بطريقة تلائم ظروف العصر الثقافية».

ويقول آخر (فرنون ستور Vernon Storr:

«العصرانية هي تلك المحاولات التي تبذلها مجموعة من المفكرين لتقديم حقائق الدين المسيحي في قوالب المعرفة المعاصرة.. إننا الآن لا نركب المركبات التي تجرها الخيول، ولا نلبس ملابس أجدادنا، ولا نتكلم لغتهم، ولا نؤمن أن الأرض هي مركز النظام الشمسي

(١) انظر: Recent Bible Study, American Ecclesiastical Review. (April 1908) V38 P.450-459.
(٢) The Encyclopedia Americana (1972) V.19 P.289K.

كما كانوا يؤمنون، فلماذا في ميدان اللاهوت نكره على أن نفكر بعقول العصور البالية.. الويل للكنيسة التي تغمض عينيها فتعمى عن رؤية نعمة المعرفة الجديدة»[١].

وهذا القول يلخص لنا منهج الغرب في التجديد في صورة مجملة.

الحصاد المر:

ومن المتناقضات العجيبة أن هذه القصة بكل فصولها نقلت إلينا من الغرب، فظهرت لها نزعات مشابهة في العالم الإسلامي منذ القرن الماضي، وذلك بسبب ما أصابنا من عدوى الاتجاهات الأوربية، وبعض التأثيرات التي فرضها الاحتلال على البلاد وما صاحبها من غزو ثقافي، وما حملته إلينا بعض تشكيلات المثقفين الذين نشأوا في أجواء الجامعات الغربية وما نقلوه إلينا من نتاجها الفاسد، فنادوا بتفسير بعض القضايا الإسلامية تفسيراً عقلانياً، وحاولوا إخضاع القرآن والسنة للمقاييس المادية حتى تتلاءم مع منهج الغرب، وقيم الحضارة الحديثة التي بهرت كثيراً من الذين كانوا يرونها المقياس الوحيد لكل نهوض وتقدم[٢].

وكيف كان موقف الخضوع المطلق، والمسايرة العمياء لكل تغيير وكل جديد يأتينا من الغرب، دون تمييز بين ما يجوز وما لا يجوز، وما ينبغي وما لا ينبغي، بناء على الفكرة الغربية بأن اللاحق خير من السابق، وأن أي جديد خير من أي قديم. هؤلاء هم فريق الأذناب المقلدين للمعسكر الغربي، الذين هالهم صنم الحضارة الغربية، فبرروا كل ما تجيء به وتحمسوا له، ودعوا إليه باسم التطور والتجديد، ولو كان هو العري والانحلال، والإلحاد والإباحية.

وتسمية هؤلاء بـ «المجددين» تسمية خاطئة، هؤلاء مبددون، لا مجددون، لأنهم لا يمتون إلى التجديد الحقيقي بصلة، فتجديد شيء يعني العودة به إلى ما كان عليه عند بدايته

---

(١) دائرة المعارف البريطانية (١٩٥٤م) V.15, P.640

(٢) راجع في ذلك: كتاب موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، للشيخ مصطفى صبري خصوصاً الجزء الأول والثاني.

وظهوره لأول مرة، وترميم ما أصابه من خلل على مر العصور، مع الإبقاء على طابعه الأصيل، وخصائصه المميزة.

والذي سمّى هؤلاء «مجددين» إنما هو الاستعمار وتلاميذه وعملاؤه من المستشرقين والمنصّرين، وتسميتهم الحقيقية (عبيد الفكر الغربي)، فهم لا يرقون ليكونوا تلاميذ الفكر الغربي، فإن التلميذ يناقش أستاذه، وقد يخالفه ويرد عليه، ولكن موقف هؤلاء من الفكر الغربي هو التبعية والعبودية، التي ترى أن كل ما يؤمن به الغرب هو الحق، وكل ما يقوله فهو صدق، وكل ما يفعله فهو جميل! ويستوي في هذا عبيد اليمين وعبيد اليسار، فمنبع الجميع واحد، وقد كشف زيف هؤلاء من أدعياء التجديد أستاذنا الدكتور محمد البهي - رحمه الله -[1][2].

المجدد الحقيقي هو الذي يجدد الدين بالدين وللدين، أما من يريد تجديد الدين من خارجه، أي: بمفاهيم مستوردة وأفكار دخيلة، ويجدده لمصلحة الغرب أو الشرق فهو أبعد ما يكون عن التجديد الحق...

وهؤلاء المبددون هم الذين سخر منهم الرافعي - رحمه الله - حين دخل معركته معهم في كتابه (تحت راية القرآن)، وقال: إنهم يريدون أن يجددوا الدين واللغة، والشمس والقمر، وردّ عليهم شاعر الإسلام محمد إقبال، بأن الكعبة لا تجدد بجلب حجارة لها من أوربا، وأشار إليهم أحمد شوقي في قصيدته عن الأزهر:

لو استطاعوا في المجامع أنكروا … من مات من آبائهم أو عمّرا

من كل ساع في القديم وهدمه … وإذا تقدم للبناية قصّرا

---

(١) وذلك في كتابه: (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي أنظر الباب الثالث من ص١٧١ - ٣٠٣).

(٢) الدكتور / محمد البهي: العالم والمفكر الإسلامي، رجل الدين والدولة، ولد رحمه الله في ١٩٠٥/٨/٣م في قرية «اسمانية» التابعة لمركز شبراخيت بمحافظة البحيرة، حفظ القرآن في العاشرة من عمره بكتاب القرية. ثم درس بمعهد دسوق ثم الإسكندرية ثم انتقل الى الأزهر الشريف للدراسة العالية ولكنه بعد شهرين تقدم مباشرة إمتحان العالمية وتفوق فيها، حصل على الدكتوراه من ألمانيا فدرس الفلسفة بالأزهر ثم تولى وزارة الأوقاف وشئون الأزهر ثم عين مديراً لجامعة الأزهر وتفرغ للتأليف في آخر حياته فترك ثروة فكرية ودينية في جميع المجالات وتوفي رحمة الله عليه في ٠١ سبتمبر ١٩٨٢م.

(انظر: حياتي في رحاب الأزهر، الدكتور محمد البهي، مكتبة وهبه بالقاهرة، ١٩٨٣م مقدمة الناشر).

وكلهم من الشجرة الملعونة في القرآن والتوراة والإنجيل، شجرة المادية الخبيثة التي تفرغ الانسان من الروح، والحياة من الإيمان، والمجتمع من هداية الله. «ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة. اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار»[1].

فهم أعداء كل صلاح وإصلاح.

«في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون، وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون، ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون»[2].

وسنتناول هؤلاء وهؤلاء في ثنايا الكتاب بإذن الله.

---

(١) سورة ابراهيم، الآية: ٢٦ .

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٠ ـ ١٢ .

الفصل الثاني

في الاتجاه التغريبي

وذلك في مبحثين:

المبحث الأول : في المنهج التغريبي في مجال السياسة والحكم.

المبحث الثاني : في المنهج التغريبي في مجال التربية والثقافة.

المبحث الأول

في المنهج التغريبي في مجال السياسة والحكم

ويتضمن هذا المبحث تمهيداً وأربعة مطالب:

المطلب الأول : نبذة عن حياة علي عبد الرازق وأسرته.

المطلب الثاني : مبدأ فصل السلطات ومنشؤه.

المطلب الثالث : كتاب الإسلام وأصول الحكم.

المطلب الرابع : منهج الشيخ علي في كتابه.

تمهيد

تزعّم هذا الاتجاه ومهّد له، وبثّ سمومه، أزهري هو الشيخ علي عبد الرازق، وسنمهد لهذا المطلب ببيان نبذة عن حياة زعيم هذا الاتجاه ثم ننتقل إلى بيان منهجه في كتابه الشهير الذي ملأه بأفكاره المتفجرة: «**الإسلام وأصول الحكم**» فأصاب ذات نفسه وذهب بما كسب، وبقي الإسلام عزيزاً بإذن الله.

وقد سلك في كتابه هذا منهج الغرب في مفهومه عن الدين وفصله عن الحياة.

ولما كان قوام هذا الكتاب السعي إلى تضليل المسلمين، وإيهامهم بأن الإسلام دين منفصل عن الإسلام حكماً. فقد أسّس المؤلف كتابه هذا على مبدأ ساد في الغرب، وسيطر هذا المبدأ على فكر هذا الرجل: وهو: «مبدأ الفصل بين السلطات» ورغم المعطيات «الصحية» في البيئة التي نشأ فيها علي عبد الرازق إلا أن فكره كان في اتجاه الغرب قلباً وقالباً.

لهذا فالأمر يقتضي منا أن نعرض ببعض التفصيل هذا المبدأ، حتى نكون على بينة من الأمر حينما نواجه جوهر كتاب: «الإسلام وأصول الحكم» لكي لا يغمّ علينا ما تضمنه من أفكار وسموم.

المطلب الأول

نبذة عن حياة علي عبد الرازق وأسرته

لا بد لنا أن نعرف من هو علي عبد الرازق؟ وما هي أسرته ووضعها بالنسبة للمجتمع المصري؟ حتى نستطيع أن نحدد معالم فكره، ومن أين أخذه، ومن أين كان مصدر البلاء.

١ – النشأة والاسرة:

هو الشيخ «علي عبد الرازق» ولد عام ١٨٨٣ م بقرية أبي جرج من أعمال محافظة المنيا بمصر، وهو أحد أفراد أسرة معروفة بصعيد مصر، ذات نفوذ وأملاك واسعة، ومن الأسر الإقطاعية في ذلك العصر. فأبوه حسن عبد الرازق باشا (الكبير) من كبار أعيان الريف، ومن المشتغلين بالسياسة فكان نائباً لرئيس حزب الأمة[1] في عام ١٩٠٧ م، وهو الذي ألقى خطبة الافتتاح في جمعيته العمومية. ثم خلفته أسرته في رعاية هذا الحزب.

وبعد أحداث ثورة ١٩١٩ م وفي عام ١٩٢٢ م تألف في مصر حزب جديد باسم حزب «الأحرار الدستوريين» وكان هذا الحزب امتداداً لحزب الأمة القديم وعلى نفس منهجه في معاونة المستعمر والانتصار له وبه. فكان على صلات متينة أيضاً بالانجليز، وكان من مؤسسي هذا الحزب حسن باشا عبد الرازق (الصغير) أخو الشيخ علي عبد الرازق – وكان وكيل ديوان السلطان حسين، الذي كان عميلاً للانجليز في الحرب العالمية الأولى – وقد

(١) هذا الحزب كان على صلة وثيقة بالإنجليز، ومُعينا للاستعمار الانجليزي على الشعب المصري. وقد تألف هذا الحزب عام ١٩٠٧ م واتخذ صحيفة «الجريدة» التي رأسها تحريراً أحمد لطفي السيد لساناً لحاله. (الموسوعة العربية الميسرة، ص ٧١٣).

اغتيل حسن باشا هذا وهو خارج من اجتماع مجلس إدارة الحزب بمقر جريدته[١] في شارع المبتديان في اكتوبر عام ١٩٢٢ م. وصار محمود باشا عبد الرازق ـ الأخ الثاني للشيخ علي عبد الرازق – من أقطاب هذا الحزب والموجهين لسياسته[٢].

وبعد أن بيّن الدكتور ضياء الدين الريس أفراد عائلة الشيخ علي عبد الرازق الموغلين في أوحال السياسة المساندة للانجليز. ذكر الأخ المختلف عن هذه العائلة فيَ كل شيء: في اتجاهه في تديّنه، في إلتزامه وبعده عن هذا المجال الذي سلكه أبوه واخوته بلا استثناء فقال:

«وللشيخ علي أخ آخر أكبر منه وهو الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي صار وزيراً للأوقاف وباشا أيضا – فيما بعد – لكنه اتجه إلى العلم بدلاً من السياسة، وكان موضع تقدير من الناس، وهو من أفاضل علماء الأزهر، ووصل بعلمه وفضله الى مشيخة الأزهر، فعين في عام ١٩٤٧ م شيخاً للأزهر، وظل في هذا المنصب حتى وفاته في سنة ١٩٤٧ م»[٣].

٢ – تعليمه وعمله:

تعلم الشيخ علي في الأزهر حتى حصل على الشهادة العالمية سنة ١٩١١ م، ثم سافر إلى انجلترا ليدرس السياسة والاقتصاد، ولكنه عاد بعد ما يقرب من ثلاث سنوات لنشوب الحرب العالمية عام ١٩١٤ م، فعيّن في عام ١٩١٥ م قاضياً بالمحاكم الشرعية، وكان قاضياً في محكمة المنصورة الشرعية حين أصدر كتابه: «الاسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥ م[٤].

والشيخ علي نفسه عيّن أيضاً – فيما بعد – وزيراً للأوقاف وصار «باشا» ثم عيّن عضواً بالمجمع اللغوي وفي مناصب أخرى[٥].

---

(١) حزب الأحرار الدستوريين هيئة سياسية مصرية تألفت في ٣٠ اكتوبر سنة ١٩٢٢ م برياسة عدلي يكن باشا وصدرت في نفس اليوم جريدة «السياسة» اليومية لساناً للحزب.
(الموسوعة العربية الميسرة، ص ٥٩).

(٢) انظر: الإسلام والخلافة، د/محمد ضياء الدين الريس، منشورات العصر الحديث، الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ – ١٩٧٣ م، ص ٣٥، ٣٦، ٣٧ .

(٣) الأزهر في ألف عام، محمد عبد المنعم خفاجي، ٢٨٠/١ .

(٤) انظر الإسلام والخلافة، ضياء الدين الريس، ص ٣٦ وما بعدها.

(٥) الإسلام والخلافة، مرجع سابق، ص ٣٧ .

ورغم نشأة الشيخ علي عبد الرازق باشا هذه النشأة الدينية إلا أنه تأثر بالفكر الغربي عامة، وفي مجال القانون الدستوري خاصة، وأخذ عن مفكري القانون الدستوري الغربيين معالجتهم لموضوع الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية؛ ثم حاول هو من جانبه في ضوء هذا المفهوم أن يطبقه على الفكر الإسلامي - حيث صادف ذلك هوى في نفسه -[١].

ولذا يلزمنا أن نبيّن فيما يلي:

أولاً : ما هي فكرة الفصل بين السلطات في القانون الدستوري[٢]؟

ثانياً : كيف نقلها الشيخ علي عبد الرازق الى مجال الفكر الاسلامي؟ وسجلها في كتابه الذي أثار ضجة (الإسلام وأصول الحكم) وفي جميع الأوساط خاصة الدينية والسياسية.

ثالثاً : كيف جانب الشيخ الصواب أن يقتدي بأفكار أعداء الدين يقنن لهذا الدين الكامل الشامل من فكر غريب عنا وعنه؟.

---

(١) كان علي عبد الرازق ينتمي إلى حزب الأحرار الدستوريين وكان هناك خلاف بين الحزب «والسراي» حيث طمع فاروق في تنصيب نفسه خليفة للمسلمين فأصدر علي عبد الرازق كتابه: «الإسلام وأصول الحكم».

(٢) القانون الدستوري (قانون وضعي): هو القانون الأساسي للدولة الذي ينظم قواعد الحكم، ويوزع السلطات ويبين اختصاص كل منها، ويضع الضمانات الأساسية لحقوق الأفراد ويبين سلطان الدولة عليهم. (مبادىء القانون الدستوري، د/السيد صبري، مكتبة عبد الله وهبه بمصر، الطبعة الثالثة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م، التمهيد ص ١).

المطلب الثاني

مبدأ فصل السلطات ومنشؤه

١ - مبدأ فصل السلطات:

إن هذا المبدأ هو: المبدأ الذي يقضي بإسناد خصائص السيادة التي يختلف بعضها عن بعض، إلى أفراد أو هيئات مستقل بعضها عن بعض كذلك.

ولما كانت الأمة هي مصدر السلطات (السيادة) فهي التي تسند هذه الخصائص المختلفة إلى الهيئات التي تختارها. وهذا المبدأ لا يكون بطبيعة الحال إلا في الحكومات النيابية[١].

ومبدأ فصل السلطات من المبادىء التي تمسكت بها الثورة الفرنسية، والثورة الأمريكية.

ولكنه كان لاتصال العالم الإسلامي بالفكر الغربي اتصالاً مباشراً[٢] في القرنين التاسع عشر والعشرين أثره في إثارة هذه المشكلة لدى المفكرين المسلمين وقد اتجه فريق منهم تأثر بالأفكار الديمقراطية في أوربا إلى القول بأن الأمة هي مصدر السيادة في الإسلام، على غرار ما يقال به في الفكر السياسي الغربي في حين أن فريقاً آخر - كان مقتضى فكره منبثقاً من العقيدة الإسلامية - ومقتضاه أن السيادة في المنهج الإسلامي لله تعالى وحده.

---

(١) مبادىء القانون الدستوري، السيد صبري، المرجع السابق، ص ١٥٩ .

(٢) عن طريق الاستعمار والتغريب والاستشراق والتبشير الذي ابتلى به العالم الإسلامي ابتداء من القرن التاسع عشر الميلادي.

الرأي الأول: (السيادة للأمة):

وهو الرأي القائل بأن: «السيادة للأمة».

وقد قال بهذا الرأي الكثير من العلماء والباحثين المسلمين، في هذا العصر[١] وتتلخص وجهة نظرهم فيما يلي[٢]:

يقولون إن الأمة في الإسلام هي «صاحبة أو مصدر السيادة» (أو على حد التعبير الشائع مصدر السلطات)، بل إن المسلمين - فيما يرى بعض أولئك - هم أول أمة قالت بأن الأمة مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم[٣].

أما القول بأن الأمة هي «مصدر السلطات» أو «مصدر أو صاحبة السيادة». فدليل ذلك - كما يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف - أن دعائم الحكومة في الإسلام هي الشورى، ومسئولية أولي الأمر، واستمرار الرئاسة العليا (الخلافة) من البيعة العامة[٤].

ويسوق البعض دليلاً على سلطان الأمة (أو سيادتها) حديث الرسول ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» كما يستدلون بأن الله أمر بطاعة أولي الأمر قال جل وعلا: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[٥].

والمقصود «بأولي الأمر» فيما يرى بعض العلماء[٦] هم جماعة أهل الحل والعقد، الذين يمثلون سلطة الأمة، أما أهل الحل والعقد (كما يرى ذلك البعض من العلماء) فهم «الأمراء» (أي الولاة والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات العامة)، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا بشرط

---

(١) نذكر في مقدمتهم الشيخ محمد بخيت في كتابه «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» والشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه «السياسة الشرعية» والسيد محمد رشيد رضا في تفسير (المنار).

(٢) مبادىء نظام الحكم في الإسلام، د/عبد الحميد متولي، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط ٤، ١٩٧٨ م، ص ١٦٩ .

(٣) حقيقة الإسلام وأصول الحكم، محمد بخيت، ط /١٩٣٥ م، ص ٣٠ .

(٤) السياسة الشرعية، الأستاذ عبد الوهاب خلاف، ص ٣٨ .

(٥) سورة النساء، الآية: ٥٩ .

(٦) كالرازي والنيسابوري والإمام محمد عبده.

أن يكونوا من المسلمين («منكم» على حد ما جاء في الآية الكريمة) وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت وأن يكونوا مختارين في بحثهم الأمر واتفاقهم عليه.

الرأي الثاني: (الحاكمية الله تعالى):

وهذا هو الأصل بأن الحاكمية لله تعالى، وقد نادى بذلك في هذا العصر الزعيم والداعية الاسلامي أبو الأعلى المودودي[1]، وتتلخص «النظرية السياسية للإسلام» في رأي الشيخ المودودي فيما يلي:

١ ـ ترتكز هذه النظرية على أن تنزع جميع سلطات Powers الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله، أو ليس قانوناً...

فإن أمر ذلك مختص بالله وحده.. لا يشاركه فيه أحد غيره كما قال سبحانه في كتابه:

﴿إن الحكم إلا لله، أمر أن لا تعبدوا إلا إياه. ذلك الدين القيم﴾[2].
﴿يقولون هل لنا من الأمر من شيء، قل إن الأمر كله لله﴾[3].
﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾[4].
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾[5].

فهذه الآيات تصرح أن الحاكمية Sovereignty لله وحده، وبيده التشريع وليس لأحد – وإن كان نبياً – أن يأمر وينهي من غير أن يكون له سلطان من الله، والنبي لا يتبع إلا ما يوحى إليه:

﴿إن أتبع إلا ما يوحى إلي﴾[6].

---

(١) انظر: مبادىء نظام الحكم في الإسلام، د/ عبد الحميد متولي، ص ١٦٥ .
(٢) سورة يوسف، الآية: ٤٠ .
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٥٤ .
(٤) سورة النحل، الآية: ١١٦ .
(٥) سورة المائدة، الآية: ٤٥ .
(٦) سورة الأنعام، الآية: ٥٠ .

وما وجب على الناس طاعة النبي إلا أنه لا يأتيهم إلا بالأحكام الإلٰهية[1].

قال الله عز وجل:

﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾[2].

﴿أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة﴾[3].

وفي الحكومة الإسلامية يحكم الحاكم بقانون الله، ويفصل في الأمور بشريعة الخالق بوصفه خليفة لله تعالى ونائباً عنه في أرضه[4].

﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء﴾[5].

﴿ولم يكن له شريك في الملك﴾[6].

﴿فالحكم لله العلي الكبير﴾[7].

﴿ولا يشرك في حكمه أحدا﴾[8].

---

(١) نظرية الإسلام السياسية، أبو الأعلى المودودي (ت: محمد عاصم حداد)، دار الفكر، ط/٣، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م، ص ٢٦ - ٢٨ .
- مبادىء نظام الحكم في الاسلام، د/عبد الحميد متولي ص ١٦٥، ١٦٦.
- نحو الدستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي، (تعريب الاستاذ مسعود الندوي)، المطبعة السلفية (القاهرة) ١٣٧٣ هـ ص ٤٣، ٤٤ .
- منهاج الإنقلاب الإسلامي، أبو الأعلى المودودي، (ت: محمد عاصم حداد)، مؤسسة الرسالة - (بيروت) ١٣٩٥ هـ /١٩٧٥ م، ١٣ - ١٥ .
- القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، أبو الاعلى المودودي، ص ١٦ .

(٢) سورة النساء، الآية: ٦٤ .

(٣) سورة الانعام، الآية: ٨٩ .

(٤) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، مرجع سابق، ص ٦٥ .
- الحضارة الإسلامية، أبو الاعلى المودودي (ترجمة محمد عاصم حداد) ط ٢، ١٣٩٠ هـ /١٩٧٠ م، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت) ص ١٩ .

(٥) سورة آل عمران، الآية: ٢٦ .

(٦) سورة الاسراء، الآية: ١١١ .

(٧) سورة غافر، الآية: ١٢ .

(٨) سورة الكهف، الآية: ٢٦ .

﴿ألا له الخلق والأمر﴾[1].

﴿يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله﴾[2].

وضع الدولة الإسلامية من هذين الرأيين:

والناظر لما سبق عن الدولة الإسلامية يجدها ليست دولة ديمقراطية Democracy[3]، ولكن يصدق عليها تعبير «دولة ثيوقراطية» Theo-Cracy (ولكن الثيوقراطية الأوربية تختلف عنها الحكومة الإلهية (الثيوقراطية الإسلامية) اختلافاً كلياً[4]، أما الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ، بل هي التي في أيدي المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ما ورد به كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

٢ - نشأة مبدأ فصل السلطات:

ينسب هذا المبدأ إلى المفكر الفرنسي (منتسكيو Montesquieu وقد نادى به حتى يمنع من طغيان الحاكم. ولم يكن «منتسكيو» أول من كتب عن هذا المبدأ، فقد سبقه «لوك» في ذلك، فقد كتب عن فصل السلطات في النظام النيابي، فميز السلطة التشريعية (Pouvoir Legislatif) عن السلطة التنفيذية (Pouvoir Federatif)، أي سلطة إعلان حالتي الحرب والسلم وعقد المعاهدات، ورأى وجوب فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، بمعنى أن تكون كل منهما في يد هيئة مختلفة[5].

ولقد كان لوك متأثراً في نظريته الخاصة بفصل السلطات بالنظام الإنجليزي. وقد اعتبر لوك السلطة القضائية جزءاً من السلطة التشريعية[6] أما «منتسكيو» فقد ذهب إلى أن للسيادة

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٤ .

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٥٤ .

(٣) السلطة فيها للشعب يغير ويسن القوانين حسبما يتراءى له.

(٤) فان أوربا لم تعرف منها إلا التي تقوم فيها طبقة من السدنة مخصوصة، يشرعون للناس قانوناً من عند أنفسهم، حسب أهوائهم، ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد مستترين وراء القانون الإلهي **﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله﴾** (البقرة ٧٩) (الاجتماع الديني - مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، د/أحمد الخشاب، مكتبة القاهرة الحديثة، ص ٣٠، ٣١).

(٥) مبادىء القانون الدستوري، د/ السيد صبري، مرجع سابق ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٦) انظر، المرجع السابق، ص ١٦١ .

ثلاث خصائص، هي ثلاث سلطات مختلفة: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية.

وبعد أن بيّن منتسكيو السلطات الثلاث المذكورة، رأى وجوب توزيعها على هيئات مستقل بعضها عن بعض في كل الحكومات ذات الشكل النيابي، وذلك لثلاثة اعتبارات هامة:

الأول : لأن الحرية السياسية لا يمكن ضمانها إلا في الحكومات المعتدلة، وهي لا تتحقق إلا في نظام لا يقوم على إساءة استعمال السلطة.

وللوصول إلى عدم إساءة استعمال السلطة يجب أن يكون النظام قائماً على أساس أن السلطة تحد السلطة (Le Pouvoir arrete Le Pouvoir).

الثاني : إن فصل السلطات بعضها عن بعض هو الوسيلة الوحيدة التي تكفل احترام القوانين وتطبيقها تطبيقاً صحيحاً.

الثالث : والاعتبار الثالث هو ما اعتقده منتسكيو ولوك من قبله من أن النظام الإنجليزي في ذلك الوقت قائم على مبدأ فصل السلطات[١].

لقد سقنا فيما سبق أسس النظم الدستورية الغربية في نظام الدولة. وهم في اعتبارهم يحاولون الوصول إلى العدالة بفصل السلطات الثلاث كما ذكرنا. ولكن الواقع غير ذلك فنجد أن الفصل يوصل إلى:

١ ـ أنه من غير المستطاع أن تباشر هيئات مستقلة بعضها عن بعض خصائص السيادة الثلاث سالفة الذكر (لأن هذه الخصائص كأعضاء الجسم متصلة اتصالاً طبيعياً فسير الحكومة يحتاج إلى قيادة واحدة ومسئولية مركزة).

٢ ـ أن تقسيم السلطة وتجزئتها يجعل مسئولية كل فرع من فروع الحكومة صغيرة ومحدودة وبالتالي التخلص من تلك المسئولية سهل ويسير.

(١) مبادىء القانون الدستوري، مرجع سابق، ص ١٦٢ - ١٦٥ .

٣ ـ أن مبدأ فصل السلطات هو مبدأ وهمي غير مستطاع التحقيق إذ لا تلبث إحدى السلطات أن تسيطر على السلطات الأخرى[١] وتسيّرها بحسب ما تريد، رغم ما أوجد الدستور من الحواجز بينها[٢].

أما المبادىء الدستورية في الدولة الإسلامية فإنها تختلف تماماً عن النظم الغربية السابقة. فقد قدم الإسلام للناس مبادىء عامة أثبتت تجارب البشرية في المجال الدستوري السياسي صلاحها، وقواعد عامة كانت خلال تطور الدولة في تاريخ البشر أهدافاً مثالية تتطلع البشرية إلى تحقيقها، وترك التفصيلات الجزئية والتطبيقات العملية التي يمكن أن تحتملها هذه المبادىء والقواعد لاجتهاد البشر حسب اختلاف أطوارهم وبيئاتهم وأحوالهم.

إن هذه الأسس منها: ما يقوم عليها بناء الدولة ونظام الحكم، ومنها: ما هو قواعد يجب مراعاتها في قيام الدولة[٣].

وفيما يلي نوجز أهم الأسس التي يقوم عليها بناء الدولة مع ذكر القواعد التي يجب مراعاتها في ذلك وهي:

أولاً: رئيس الدولة (التعيين والاختيار):

لقد وضح فقهاء السياسة المسلمون منذ صدر الإسلام وعلى مر العصور الإسلامية الزاهرة مثل الإمام الماوردي والإمام أبي يعلى والإمام ابن حزم والإمام ابن تيمية الشروط الواجب توافرها في الإمام رئيس الدولة الإسلامية وحصروا ذلك في قاعدتين أساسيتين.

أولهما : شروط موضوعية أو صفات مؤهلة يجب تحققها فيمن يختار أميراً للجماعة الإسلامية ورئيسا للدولة. وهي ترجع إلى أمور أربعة أساسية: العقيدة والأخلاق والخبرة السياسية والإدارية.

---

(١) مثل ما حدث في عهد عبد الناصر في مصر وما سمي بمذبحة القضاء.

(٢) مبادىء القانون الدستوري، مرجع سابق، ص ١٦٥، ١٦٦ .

(٣) نظام الإسلام: الحكم والدولة، محمد المبارك، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م، ص ٢٩ .

وثانيهما : اعتبار رأي الأمة في البيعة الخاصة من أهل الحل والعقد، والتي تليها «البيعة العامة». وذلك إعلان بقبول حكمه.

ويعتبر تعيين الحاكم من قبل الشعب، واختياره لصفات تؤهله لذلك في شخصه، والاستناد في شرعية حكمه – في مذهب أهل السنة – على مبايعة المسلمين[١] له ورضاهم به أميراً عليهم، أن هذا الإقرار للمبدئين يعتبر تغييراً لمجرى التاريخ السياسي وخطوة عظيمة في تاريخ نظم الحكم والحقوق الدستورية[٢].

هذا فيما يختص بالحاكم واختياره من له حق الاختيار، ومن الشخص الذي يختار، وبعد ذلك يأتي أمر آخر مساوٍ لما سبق أو متمم له فهو جزء منه: وهو التقيد بقواعد التشريع الذي جاء به الإسلام والالتزام به سواء الحاكم أو الشعب. فكلاهما مقيد بما جاء به الإسلام في الكتاب والسنة من أحكام تشريعية ولا حق لهما معاً، ولا لأحدهما في التشريع من عند نفسه خارجا عن حدود هذه الأحكام. أن هذا القيد ملزم للحاكم فلا حق له أن يتصرف برأيه وهواه فذلك يعتبر بحقه كفراً لشريعة الله، إذا كان الدافع له إنكار أصل الشريعة والإصرار على معارضتها[٣].

قال تعالى: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾[٤] ولذلك يجب أن نوضح أن القرآن الكريم تضمن أحكاماً تشريعية تتعلق بالعلاقات الإجتماعية بين الأفراد في الأسرة والمجتمع وفي مجال المعاملات المالية والعلاقات الدولية في السلم والحرب.. وغير ذلك من العلاقات. وأن أكثر ما جاء من الأحكام في المجالات المختلفة كان بمثابة قواعد عامة وكليات منظمة باستثناء قليل من الأحكام الجزئية المحددة[٥].

(١) أي مبايعة الأمة. انظر: النظريات السياسية الإسلامية د/محمد ضياء الدين الريس، مكتبة دار التراث بالقاهرة، الطبعة السابعة ١٩٧٩ م، ص ٢١٦ – ١٢٧ .
(٢) انظر: نظام الإسلام، محمد المبارك، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠، ٣١ .
– النظريات السياسية الإسلامية، محمد ضياء الدين الريس، ص ٢٢١ .
(٣) نظام الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص ٣١ .
(٤) سورة المائدة، الآية: ٤٤ .
(٥) مثل ما جاء في أحكام الأسرة والفرائض وهي واجبة التنفيذ ولا مجال للإجتهاد فيها تحت أي ظرف من الظروف.

وتضمنت الأحاديث النبوية كثيراً من القواعد الأحكام الموضحة والمفصلة لما في القرآن الكريم من أحكام، أو المطبقة لها بالنسبة لذلك الزمن وتلك البيئة. فمجموع ما ورد في الكتاب والسنة من الأحكام الكلية والجزئية هو ما يسمى بالشريعة[1].

وقد ظلت أحكام هذه الشريعة الغراء تبسط نفوذها على أمة الإسلام في عصور التاريخ المختلفة بالواقع التطبيقي لها، ولم يتهاون المسلمون في حكم من الأحكام، لأن تحكيم الشريعة الإسلامية من أصول الإيمان بهذا الدين «**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً**»[2].

فلما كثر احتكاك المسلمين بالغرب، إبان ضعف الدولة العثمانية تسللت إلى ديار الإسلام تصورات الغرب ونظمه وأوضاعه، ولم تلبث طويلاً حتى انبهر الناس، وبدأ التهاون في التزام أحكام الشريعة[3].

ومن هذا الباب يا ترى جاء فكر الشيخ علي عبد الرازق؟ لذا يلزمنا التقديم للكتاب الذي أصدره والظروف التي أحاطت بإصداره في توضيح ما نريد.

---

(١) الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص ٣٣ .
(٢) سورة النساء، الآية: ٦٥ .
(٣) معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، مناع القطان، مرجع سبق ذكره ص ٨ .

المطلب الثالث

كتاب الإسلام وأصول الحكم وما دار حوله

١ - التعريف بالكتاب:

يعتبر أهم حدث في حياة الشيخ علي عبد الرازق والذي جلب عليه شهرته هو تأليفه هذا الكتاب. والذي جاء في مقدمته أنه عكف بضع سنين على تأليف هذا الكتاب، ثم انتهى من كتابته في أول أبريل سنة ١٩٢٥ م، وظهر الكتاب في ذات الشهر. وجعل عنوانه كما هو مطبوع في الصفحة الأولى: «الإسلام وأصول الحكم»، وتحت هذا العنوان سطر آخر: (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)، ويلي ذلك: (تأليف علي عبد الرازق من علماء الجامع الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية).

والآن لنقف قليلاً أمام هذا الكتاب الذي أثار ظهوره ضجة لم يقابلها كتاب قبله ولا بعده بهذه الصورة. وذلك لأسباب متعددة الجوانب، مختلفة الاتجاهات. نذكر منها ما يهمنا في هذا البحث:

٢ - الملابسات حول صدور الكتاب:

لقد لازم صدور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» عدة ملابسات هامة يلزم التنويه عنها قبل أن نبدأ مناقشة الأفكار الأساسية في منهج هذا الكتاب، وسنوضح بعضاً منها فيما يلي:

٣ – من الذي أصدر الكتاب؟ وقال ما فيه؟:

هل هو شخص عادي إذا أخطأ كان عليه خطؤه وحكم عليه بالضلال أو الجهل ونبذه المجتمع هو ورأيه وانتهى الأمر. إن الوضع غير ذلك! فقائل هذه الآراء: عالم من الأزهر وقاض شرعي، ثم هو من أسرة كبيرة، لها وزنها في مجموعة الحكام والوزراء والأحزاب، والحياة الاجتماعية والسياسية المصرية. فهي من أركان حزب الأحرار الدستوريين المشترك في الوزارة والمتحالف مع الملك وحزب الاتحاد[١].

٤ – المناخ السياسي والديني في تلك الأثناء:

ولتتضح حجم هذه الحادثة لا بد لنا من معرفة المناخ السياسي والديني في مصر في ذاك الوقت الذي صدر فيه الكتاب، وبخصوص هذه النقطة يلزمنا أن نذكرها بشيء من التفصيل: كانت كارثة إلغاء الخلافة الإسلامية من تركيا في أوائل مارس عام ١٩٢٤ م أي قبل صدور الكتاب بعام كامل بالتمام والكمال. وكان هذا الحدث له تأثير قوي على جميع المسلمين في كل الأنحاء. مصر والهند والعراق والشام وجميع بلاد العالم الإسلامي.

«فكان لنبأ إلغاء الخلافة وقع أليم في جميع البلدان الإسلامية وبخاصة في مصر، التي تعتبر في مكان الزعامة للعالم الإسلامي. إذ أنها مقر الأزهر العريق، والمعاهد الإسلامية، والحفيظة على التراث والعلوم الإسلامية[٢]».

وقد كان عزيزاً على المسلمين أن يختفي وجودها من بين المسلمين وفكر الجميع في إعادة الخلافة والإبقاء عليها في غير تركيا التي نبذتها وقضت عليها. واتجه التفكير إلى مصر ولا سيما العلماء. في إعادة الخلافة إلى مصر وتجديدها وبدء عهد جديد في حياتها. وكان الحزن أشد عندما فجع الناس في مصطفى كمال بعدما استقر وضعه وبدت نواياه الشرسة. وكانوا قد علقوا عليه آمالاً بعد انتصاره على أعداء تركيا وطردهم من البلاد بعد احتلالها.

---

(١) انظر الإسلام والخلافة ص ٤٨ .
(٢) الإسلام والخلافة، ضياء الدين الريس، مرجع سبق ذكره ص ٤١ .

وظنوا أنه سيعيد مجد الإسلام حتى أن أحمد شوقي[1] أشاد ببطولته في قصيدة طويلة نذكر مطلعها الذي يقول فيه:

الله أكبر كم في الفتح من عجب   يا خالد الترك جدّد خالد العرب!

ولكن شوقي عاد يندب انقلاب الحظ، ويأسى على الخلافة بعدما تبين مصطفى كمال على حقيقته.

عادت أغاني العرس رجع نواح   ونعيت بين معالم الأفراح
كفّنت في ليل الزفاف بثوبه   ودفنت عند تبلج الإصباح
ضجت عليك مآذن ومنابر   وبكت عليك ممالك ونواح
الهند والهة ومصر حزينة   تبكي عليك بمدمع سحاح
والشام تسأل والعراق وفارس   أمحا من الأرض الخلافة ماح[2]

ولم يكن الأسى والبكاء على تركيا ولكن كانا على المنصب الذي كان بها على منصب الخلافة نفسه، الذي كان المظلة الواقية للمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وهمزة الوصل بينهم، ومبعث التعاضد والتراحم بين أقطارهم.

فماذا كان بعد الأسف والاحتجاج على الذين مزقوا الخلافة؟ كان الإتجاه السائد في مصر: هو وجوب استمرار الخلافة وإقامتها في مصر. فظهر نشاط جاد في الأوساط الدينية والسياسية مناطة بحث مسألة الخلافة واتخاذ قرار بشأنها.

وفي تلك الأثناء ومرجل الأحداث يغلي، إذا بالملك «حسين بن علي» ملك الحجاز يفاجىء الناس بإعلانه نفسه خليفة على المسلمين، بدون سابق تشاور مع أحد. أو موافقة أي

---

(١) أحمد شوقي أمير الشعراء: ولد سنة ١٨٧٠ م وتلقى علومه الأولى في مصر ثم سافر إلى فرنسا لدراسة الحقوق والآداب، ولما عاد إلى مصر أخذ يجاهد الاحتلال حتى نفي إلى الأندلس، وظل وفياً لبلاده إلى أن عاد إليها، وقد بايعه الشعراء بإمارة الشعر سنة ١٩٢٧ م لموهبته الشعرية الفذة، وله أشعار كثيرة، في أغراض مختلفة، وعدّة مسرحيات منها مصرع كليوباترة، ومجنون ليلى، وعنترة، وله دول العرب وعظماء الإسلام، وأسواق الذهب. والشوقيات. توفي سنة ١٩٣٢ م (شوقي شاعر العصر الحديث د/شوقي ضيف - الأعلام، الزركلي ١/١٣٣، ١٣٤، الموسوعة العربية ص ٤٥٤، معجم المؤلفين، كحالة، ١/٢٤٦).

(٢) الشوقيات، أحمد شوقي.

طرف من أطراف الدولة الإسلامية في ذلك الحين - والتي أجهز على خلافتها مصطفى كمال - وقد رفض المصريون الاعتراف بخلافة الملك حسين هذا. ولذلك نشطت كل الجهات في الوصول إلى حل في موضوع الخلافة واستقر الرأي على الدعوة إلى مؤتمر إسلامي عام في القاهرة لبحث موضوع الخلافة، لأن الخلافة لا تخص مصر وحدها، بل تهم العالم الإسلامي كله.

ولنأخذ نصاً مما قاله أحد المؤرخين المعاصرين[1] لهذه الأحداث:

«لقد كان في مصر إجماع على وجوب بقاء الخلافة واستمرارها بشكل من الأشكال. ولكن كان في جانب ذلك الاجتماع إجماع آخر على ألاّ يعترف بخلافة الملك حسين، الذي لم يلب دعوته غير قليل من المسلمين»[2].

وقد استقر رأي بعض العلماء وقادة الرأي أن تكون الخلافة في مصر، ولم لا؟ وقد كانت مصر مقراً للخلافة في أزمنة سابقة؟ واتخذت عدة خطوات إيجابية في هذا المنحى. ومن هذه الجهود نذكر ما يلي:

١ - إن الأمير عمر طوسون كتب إلى رئيس الوزراء في ١٥ مارس يسأله فيه رأي الحكومة في عقد مؤتمر الخلافة في مصر. فكان ردّ سعد زغلول عليه أنه عرض الطلب على جلالة الملك لاختصاصه بمسألة الخلافة وأنه سيبلغ الأمير بما يتلقاه من الملك[3].

٢ - إنه في يوم ٢٥ مارس عقد العلماء اجتماعاً تحت رياسة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر[4]. وأعلنوا الآتي:

---

(١) أحمد شفيق باشا: (١٨٦٠ - ١٩٤٠ م) مؤرخ مصري، تخرّج في مدرسة العلوم السياسية، وكلية الحقوق بباريس، وعين وكيلاً للجامعة المصرية الأهلية، وولّي رئاسة الديوان الخديوي في عهد عباس حلمي الثاني، وأسهم في معالجة القضايا الشرقية والعربية السياسية، له عدة مؤلفات منها: «حوليات مصر السياسية» (٩ أجزاء) و «مذكراتي في نصف قرن» و «الرق في الإسلام».

(٢) عن: كتاب الإسلام والخلافة في العصر الحديث، ص ٤٤ .

(٣) قال «شفيق باشا» المؤرخ الذي سجّل هذا الخطاب أن الملك فؤاد كان قد رفض مذكرة الخلافة وقال جلالته: كيف أقوم بالواجب نحو جميع المسلمين، مع أن حملي ثقيل بالنسبة لمصر وحدها»؟ (الإسلام والخلافة، مرجع سابق، ص ٤٦).

(٤) هو الأستاذ الأكبر الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي «شيخ الجامع الأزهر».

أ ـ أعلنوا أن خلافة الأمير عبد المجيد لم تكن صحيحة، وإن كانت فَقَدْ فَقَدَ صفة الخلافة بعد نفيه.

ب ـ ضرورة وجود خليفة للمسلمين ولذلك توجب عقد مؤتمر ديني إسلامي يدعى إليه ممثلو جميع الأمم الإسلامية، للبحث فيمن يجب أن تسند إليه الخلافة الإسلامية، ويكون بمدينة القاهرة تحت رياسة شيخ الإسلام بالديار المصرية، وأن يكون عقد المؤتمر في شهر شعبان سنة ١٣٤٣ هـ (مارس سنة ١٩٢٥ م)[١].

ونشطت جميع الجهود استعداداً لعقد هذا المؤتمر، في داخل مصر وخارجها لعقده في الموعد الذي ضربوه قبل ذلك. وفي هذا الجو المشحون بالآمال القريبة في تحقيق إعادة الخلافة الإسلامية بعد هذا المؤتمر المزمع عقده، ووسط هذه الظروف صدر كتاب الشيخ علي عبد الرازق في أبريل سنة ١٩٢٥ م ضدَ كل الآمال، ومخيباً لها. فموضوع الكتاب: «بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام». فقد تناول قضية الساعة التي شغلت الرأي العام الإسلامي في ذلك الوقت عاماً كاملاً منذ مارس ١٩٢٤ م.

وكان مثار العجب والدهشة هو الرأي الذي انتهى إليه الشيخ - الذي هو قاض شرعي وعالم أزهري - كان غريباً وشاذاً، يخالف ما يعتقده المسلمون وما أجمع عليه علماؤهم.

ولذا سنحصر تناولنا في مناقشة هذا الكتاب الذي يمثل اتجاهاً منهجياً مخالفاً للمنهج الإسلامي في تحديد بعض القضايا الهامة التي حواها الكتاب، وذلك من خلال منهج المؤلف فيه.

---

(١) الإسلام والخلافة، ص ٤٦، ٤٧ .

المطلب الرابع

منهج الشيخ علي في كتابه

إن الشيخ علي عبد الرازق بدأ منهجه في هذا الكتاب[١] بأن اتهم الإسلام بالغموض والاضطراب، ونعته بأنه موجب للحيرة، وذلك على النحو الآتي:

«ذلك بأننا وجدنا عند البحث في نظام القضاء في عصر النبوّة أن غير القضاء أيضاً من أعمال الحكومات ووظائفها الأساسية لم يكن في أيام الرسالة موجوداً على وجه واضح لا لبس فيه، حتى يستطيع باحث منصف أن يذهب إلى أن النبي ﷺ لم يعيّن في البلاد التي فتحها الله له ولاة مثلاً لإدارة شئونها، وتدبير أحوالها وضبط الأمر فيها. وما يروي من ذلك فكله عبارة عن توليته أميراً على الجيش، أو عاملاً على المال، أو إماماً للصلاة، أو معلماً للقرآن، أو داعياً لكلمة الإسلام، ولم يكن شيء من ذلك مطّرداً، وإنما كان يحصل لوقت محدود. كما ترى فيمن كان يستعملهم ﷺ على البعوث والسرايا أو يستخلفهم على المدينة إذا خرج للغزو»[٢].

---

(١) ثبت من دراسة الدكتور ضياء الدين الريس المستفيضة في كتابه «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» أن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» ليس من وضع علي عبد الرازق وإنما هو من تأليف المستشرق اليهودي مرجليوث المقيم في لندن وأنه أهداه لعلي عبد الرازق عندما كان في لندن إبان دراسته هناك (عام ١٩١٢ - ١٩١٤ م) وعودته لقيام الحرب العالمية فقام الأخير بعمل المقدمة وإدخال بعض الآيات والأشعار وعدّل لغته بعض الشيء.
(انظر: الإسلام والخلافة، ص ١٦٦ - ١٨٥ - وكتاب جيل العمالقة: لأنور الجندي، ص ٩٦ - نظام الإسلام الحكم والدولة، محمد المبارك، ص ١٧).

(٢) الإسلام وأصول الحكم - بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، علي عبد الرازق، مطبعة مصر، سنة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م، ص ٤٥ .

ثم يعدّد الكتاب الأعمال الأخرى الخاصة بالحكومة مثل المالية والبوليس فيقول:

«إذا نحن تجاوزنا عمل القضاء والولاية إلى غيرهما من الأعمال التي لا يكمل معنى الدولة إلا بها، كالعمالات التي تتصل بالأموال ومصارفها (المالية) وحراسة الأنفس والأموال (البوليس) وغير ذلك مما لا يقوم بدونه أقل الحكومات وأعرقها في البساطة، فمن المؤكد أننا لا نجد فيما وصل إلينا من ذلك عن زمن الرسالة شيئاً واضحاً يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون، أن نقول أنه كان نظام الحكومة النبوية»[1].

وفي حقيقة الأمر وللإنصاف أنه هو الغامض فيما كتب، والمبهم فيما عبّر عنه، والمضطرب فيما ذهب إليه، الأمر الذي لا يوجب الحيرة فقط، بل ويقطع بسوء نيته، وعدم سلامة قصده، وفحش الغاية التي يريد الوصول إليها.

فنجد أنه حينما ادّعى المؤلف فصل الدين عن الدنيا، وشحذ همته وجرّد قلمه، ليبرهن على هذه الدعوة الباطلة. وليثبت أن الدين هو عكس الدنيا.

يأبى الله تعالى إلا أن يوقعه في سوء عمله، كما يأبى سبحانه وتعالى إلا أن يأتي بالحق ناصعاً من بين ركام ما حشده ليضلل به القارىء، فإذا بنا بعد أن تأملنا ما كتبه. استخرنا الله أن يلهمنا التوفيق في تحليل ما أورده في كتابه. وتمحيص ما حواه من أفكار. فتبيّن لنا ـ بما لا يدع مجالاً للشك – أن قوله ذاته يؤدي إلى الحقيقة الواضحة بأن الإسلام يجمع بين «الدين» و«الدنيا» ولا يفصل بينهما.

وسيكون منهجنا في ذلك هو أن نأخذ من قوله حجة عليه، وليس أبلغ في الرد عليه إلا أن نصيبه بسهامه.

وبالنظر إلى أقواله نجد أنه نحا بالإسلام إلى طريقين:

الطريق الأول : أن الإسلام «دين».

الطريق الثاني : أن الإسلام «دولة».

وهذا ما سنوضحه فيما يلي:

---

(١) نفس المرجع السابق، ذات الصفحة.

الطريق الأول: الإسلام «دين»:

أولاً: قوله إن الشريعة الإسلامية شريعة روحية وليست لها علاقة في الحكم:

«لم نجد فيما مرّ بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به... ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم فانصرفوا عنه إلى ما رأيت، من دعوى الإجماع تارة، ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى»[1].

ثم أورد المؤلف بعض الآيات من القرآن الكريم نافياً أنها تتصل بشيء من أمر الإمامة. مثل قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿**ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم، لعلمه الذين يستنبطونه منهم..**﴾[3].

ثم يأتي بعد ذلك لينفي أن رسالة محمد ﷺ كانت رسالة وحكماً. فيقول إن رسالة محمد ﷺ رسالة لها حكم ودين لا دولة. وأن المنهج الواضح، والذي لا تخشى فيه عثرات ولا تلقى عقبات هو:

«القول بأن محمداً ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك.

قول غير معروف، وربما استكرهه سمع المسلم، بيد أن له حظاً كبيراً من النظر وقوة الدليل»[4].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣، ١٤ .
(٢) سورة النساء، آية: ٥٩ .
(٣) سورة النساء، آية: ٨٣ .
(٤) الإسلام وأصول الحكم، ص ٦٤، ٦٥ .

ويقول في موضع آخر عن وظيفة الرسول:

«أن يتصل بالأرواح التي في الأجساد، وينزع الحجب ليطلع على القلوب التي في الصدور. له بل عليه أن يشق عن قلوب أتباعه ليصل إلى مجامع الحب والضغينة، ومنابت الحسنة والسيئة، ومجاري الخواطر، ومكامن الوساوس، ومنابع النيات، ومستودع الأخلاق»[1]. ثم يتابع ذكر الفرق بين ولاية الرسول من حيث هو رسول فيقول: «ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم..»[2].

ثانيا: قوله إن مهمة النبي ﷺ كانت بلاغاً للشريعة مجرداً عن الحكم والتنفيذ:

«ويذكر المؤلف أن القرآن صريح في أن محمدا ﷺ لم يكن له من الحق على أمته غير حق الرسالة. ثم يسوق عدداً من آيات القرآن الكريم: ﴿**قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله. ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون**﴾[3].

﴿**قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد**﴾[4].

«القرآن كما رأيت صريح في أن محمداً ﷺ لم يكن إلا رسولاً قد خلت من قبله الرسل، ثم هو بعد ذلك صريح في أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وأنه لم يكلف شيئاً غير ذلك البلاغ، وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه»[5].

﴿**فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين**﴾[6].

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٧ .

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩ .

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٨٨ .

(٤) سورة الكهف، الآية: ١١٠ .

(٥) الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص ٧٣ .

(٦) سورة المائدة، الآية: ٩٢ .

وقوله تعالى:

﴿ما على الرسول إلا البلاغ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾[1].

﴿وما على الرسول إلا البلاغ المبين﴾[2].

ثم ينتقل من ذكر هذا الكم من الآيات إلى أن سنة الرسول ﷺ الأمر فيها أوضح وأصرح فيقول:

«روى أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ لحاجة يذكرها، فقام بين يديه فأخذته رعدة شديدة ومهابة، فقال له ﷺ: هوّن عليك فإني لست بملك ولا جبار، وإنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة... وقد جاء في الحديث أنه لما خيّر على لسان إسرافيل بين أن يكون نبياً ملكاً، أو نبياً عبداً، نظر عليه الصلاة والسلام إلى جبريل عليه السلام، كالمستشير له، فنظر جبريل إلى الأرض يشير إلى التواضع، وفي رواية: «فأشار إليّ جبريل أن تواضع، فقلت نبياً عبداً». فذلك صريح أيضاً في أنه ﷺ لم يكن ملكا، ولم يطلب الملك، ولا توجهت نفسه عليه السلام إليه»[3].

إنكاره إجماع الصحابة على وجوب الإمامة:

نرى المؤلف يبدأ الباب الثالث (الخلافة من الوجهة الاجتماعية) بسوق واقعة الخطبة المشهورة لأبي بكر رضي الله عنه عند وفاة الرسول ﷺ وقول الفقهاء في ذلك بوجوب نصب إمام متبع في كل عصر. ثم يعلق عليها بقوله: «نسلم أن الإجماع حجة شرعية، ولا نثير خلافاً في ذلك مع المخالفين، ثم نسلم أن الإجماع في ذاته ممكن الوقوع والثبوت. ولا نقول مع القائل: إن من ادّعى الإجماع فهو كاذب.

«أما دعوى الإجماع في هذه المسألة فلا نجد مساغاً لقبولها على أي حال، ومحال إذا طالبناهم بالدليل أن يظفروا بدليل، على أننا مثبتون لك فيما يلي: أن دعوى الإجماع هنا غير

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٩ .

(٢) سورة النور، الآية: ٥٤ .

(٣) الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص ٧٦ .

صحيحة ولا مسموعة سواء أرادوا بها إجماع الصحابة وحدهم، أم الصحابة والتابعين، أم علماء المسلمين أم المسلمين كلهم»[1].

من جملة ما ذكرناه في النقاط الثلاث السابقة متعلقاً بشق «الدين» يتضح لنا **أن المؤلف يسلّم بأن الإسلام «دين» وليس «بدولة»**. وعلى ذلك يسوق الحجج والبراهين المؤيدة لهذا المنحى.

الطريق الثاني: الإسلام «دولة»:

على أنه لا يلبث بعد ذلك في ثلاثة مواطن أخرى أن يعترف بأن الإسلام كذلك «دولة» وذلك بأن الجهاد كان في سبيل الملك، وإنكاره القضاء وظيفة شرعية، ثم زعمه أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت حكومة لا دينية. وذلك على النحو التالي:

أولا : قوله إن الدين لا يمنع أن جهاد النبي ﷺ كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة للعالمين:

فبدأ المؤلف مقولته الخبيثة بهذا التقديم:

«إننا لنقترب بك إلى هذه المشكلة ونحن نقدم رِجْلاً ونؤخر أخرى، أما أولاً فلأن حلها عسير، ومزالق الفكر فيها كثير...»[2]. ثم يتبع ذلك بقوله:

«لا يهولنك البحث في أن الرسول ﷺ كان ملكاً أم لا؟ ولا تحسبن أن ذلك البحث ذو خطر في الدين قد يخشى شره على إيمان الباحث، فالأمر إن فطنت إليه، أهون من أن يخرج مؤمناً من حظيرة الإيمان، بل وأهون من أن يزحزح المتقي عن حظيرة التقوى. وإنما قد يبدو لك الأمر خطيراً لأنه يتصل بمقام النبوة، ويرتبط بمركز الرسول ﷺ»[3].

وبعد أن هوّن على القارىء المسألة، وسهّل الطريق إلى هذا البحث بدأ في عرض أصل الموضوع بقوله:

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢ .

(٢) الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص ٤٦ .

(٣) المرجع السابق، ص ٤٨ .

«وربما كان ذلك البحث جديداً في الإسلام. لم يتناوله المسلمون من قبل على وجه صريح، ولم يستقر للعلماء فيه رأي واضح، وإذن فليس بدعاً في الدين، ولا شذوذاً عن مذاهب المسلمين، أن يذهب باحث إلى أن النبي ﷺ كان رسولاً وملكاً، وليس بدعاً ولا شذوذاً أن يخالف في ذلك مخالف. فذلك بحث خارج عن دائرة العقائد الدينية التي تعارف العلماء بحثها، واستقر لهم فيها مذهب، وهو أدخل في باب البحث العلمي منه في باب الدين. فأقدم ولا تخف إنك من الآمنين»[1].

ثم ذكر الشيخ علي عبد الرازق أن الرسالة غير الملك وقارن وفرّق بين الإثنين ثم بيّن أن من يعتقد من المسلمين أن النبي ﷺ كان ملكاً رسولاً وأسس بالإسلام دولة سياسية مدنية يكون هو المسلم العامّي (بمعنى الغير عالم)[2].

ثم عرّج الشيخ إلى بيت القصيد إلى مسألة «الجهاد» ليظهرها أنها بعيدة عن الإسلام ودعوته فيقول:

«وظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين، ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسوله، وإنما يكون الجهاد لتثبيت السلطان، وتوسيع الملك»[3].

ثم يصف الجهاد: بالقوة والإكراه وأنه يخالف الدعوة للدين فيقول: «.. فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب وتطهير العقائد. وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلاً حمل الناس على الإيمان بالله بحد السيف، ولا غزا قوماً في سبيل الإقناع بدينه»[4].

وبعد هذا نجده يخادع القارىء بعد أن هاجم عقيدة الجهاد بالصورة السابقة بذكره أن المبدأ الذي يقرره الرسول ﷺ هو: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾[5].

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٩ .
(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٤٤، ٥٠ .
(٣) المرجع السابق، ص ٥٢ .
(٤) المرجع السابق، ص ٥٣ .
(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦ .

وقوله تعالى:

﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[1].

وقوله تعالى:

﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[2].

ثم يعزو أن الجهاد الذي قام به الرسول ﷺ لم يكن في سبيل نشر الدعوة وإنما كان في سبيل الملك وتكوين الحكومة الإسلامية فيقول:

«تلك مبادىء صريحة في أن رسالة النبي ﷺ، كرسالة إخوانه من قبل، إنما تعتمد على الإقناع والوعظ، وما كان لها أن تعتمد على القوة والبطش، وإذا كان ﷺ قد لجأ إلى القوة والرهبة، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وإبلاغ رسالته إلى العالمين، وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك، ولتكوين الحكومة الإسلامية. ولا تقوم حكومة إلا على السيف، وبحكم القهر والغلبة، فذلك عندهم هو سر الجهاد النبوي ومعناه»[3].

ويضيف الشيخ علي عبد الرازق عملاً آخر للجهاد ليضمه إلى تجاوزاته، فكما جوّز أن يكون الجهاد في سبيل الملك، ومن الشئون الملكية، جوّز أن تكون الزكاة والجزية والغنائم، ونحو ذلك في سبيل الملك أيضاً، وجعل كل ذلك على هذا خارجاً عن حدود رسالة النبي ﷺ، لم ينزل به وحي ولم يأمر به الله تعالى[4].

وتناسى أو نسي الشيخ علي ما جاء في كتاب الله من آيات فقد جاء لفظ الجهاد بالصيغ المختلفة في ثلاثة وثلاثين موضعاً[5] ومنها قوله ﴿**يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم**﴾[6].

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٥ .

(٢) سورة يونس، الآية: ٩٩ .

(٣) الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرازق، ص ٥٣ .

(٤) العالم الإسلامي والمكائد الدولية خلال القرن الرابع عشر الهجري، فتحي يكن، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ١١١ .

(٥) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، (جهد) ص ١٨٢ - ١٨٣ (وقد ورد لفظ جاهد في موضعين، جاهد في ٢، جاهدوا ١١، تجاهدون ١، يجاهد ١، يجاهدوا ٢، يجاهدون ١، جاهدهم ١، جاهدوا ٤، جهاد ١، جهاداً ٢، جهاده ١، المجاهدون ١، المجاهدين ٣).

(٦) سورة التوبة، الآية: ٧٣ .

﴿تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله﴾[1].

﴿وجاهدوا في الله حق جهاده﴾[2].

﴿والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقا﴾[3].

﴿يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم﴾[4].

وقوله تعالى:

﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾[5].

وقوله:

﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾[6].

ثانياً: إنكاره أن القضاء وظيفة شرعية:

نرى المؤلف يسوق أمثلة لمن ولاّهم الرسول ﷺ القضاء مثل: معاذ بن جبل[7] وأبي موسى الأشعري[8] رضي الله عنهما عندما بعثهما إلى اليمن ثم يستشهد بأقوال أصحاب

---

(١) سورة الصف، الآية: ١١ .

(٢) سورة الحج، الآية: ٧٨ .

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٧٤ .

(٤) سورة المائدة، الآية: ٥٤ .

(٥) سورة الانفال، الآية: ٦٠ .

(٦) سورة الانفال، الآية: ٣٩ .

(٧) انظر ترجمته ص ١٩٩ .

(٨) أبو موسى هو عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب أبو موسى من بني الأشعر من قحطان، صحابي ولد في زبيد باليمن وقدم مكة عند ظهور الإسلام فأسلم. ولد سنة ٢١ قبل الهجرة.
وكان أبو موسى هو الذي فقّه أهل البصرة وأقرأهم وقال الشعبي انتهى العلم إلى ستة فذكره فيهم.
وقال ابن المدائني قضاة الأمة أربعة عمر وعلي وأبو موسى وزيد بن ثابت.
روى أبو موسى عن النبي ﷺ وعن الخلفاء الأربعة ومعاذ وابن مسعود وأبي بن كعب وعمّار.
روى عنه أولاده موسى وابراهيم وأبو برده وأبو بكر وامرأته أم موسى ومن الصحابة أبو سعيد وأنس وطارق بن شهاب.
وتوفي رحمه الله سنة ٤٤ . وعمره ثلاث وستون سنة على قول واختلف هل مات بالكوفة أو بمكة (انظر الإصابة جـ ٤ /٢١١ - ٤٩٠١ والطبقات ٣٤٤/٢ والأعلام ٢٥٤/٤).

السير، وفي ورود أخبار أن معاذاً كان قاضياً، ثم يورد خبراً آخر أن معاذاً كان والياً. وبجهل متعمّد يذكر ذلك أنه تناقض في الأخبار ليشكّك في صحتها. فيقول:

«ونقل صاحب السيرة النبوية خلافاً في أن معاذاً كان والياً أو قاضياً فقال ابن عبد البر[1] إنه كان قاضياً، وقال الغسّاني أنه كان أميراً على الصلاة، وهذا يرجح أنه كان والياً»[2].

ويريد المؤلف بذلك وصم هذه الأخبار بعدم الصحة علاوة على غموضها كما بيّنا في المبحث السابق. وهو في سبيل ذلك يجهل أو يتجاهل أن من وظيفة الوالي ما ذكره جميعاً[3]: من إمامة الصلاة أو القضاء والجهاد... الخ.

وينسى في ذات الوقت قوله تعالى:

﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾[4].

وقول الرسول ﷺ: «... فكلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته..»[5] فنجد المؤلف

---

(١) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر، حافظ المغرب، من أكابر حفاظ الحديث، ولد بقرطبة سنة ثمان وستين وثلاثمائة. ولّي قضاء لشبونة وشنترين في أيام ملكها المظفر بن الأفطس. حدث عن خلف بن القاسم وعبد الوارث بن سفيان وعبد الله بن محمد بن عبد المؤمن ومحمد بن عبد الملك بن صيفون وأبي عمرو الباجي وغيرهم. حدّث عنه أبو العباس الدلائي وأبو محمد بن أبي قحافة وأبو الحسن بن مفوز وأبو علي الغسناني وأبو عبد الله الحميدي وغيرهم. له مصنفات كثيرة منها: الدرر في اختصار المغازي والسير والاستيعاب في تراجم الصحابة وجامع بيان العلم وفضله والتمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد وغيرها. توفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة بمدينة شاطبة من شرق الأندلس.

أنظر: - تذكرة الحفاظ جـ ٣ ص ١١٢٨ - ١١٣٢ ترجمة ١١٠٣ .

- الاستيعاب جـ ٤ ص ١٩٧٢ - ١٩٧٣ .

- وفيات الأعيان جـ ٦ ص ٦٤ - ٦٩ ترجمة ٨٠٨

- والأعلام ٨/٢٤٠ .

(٢) الإسلام ونظام الحكم، مرجع سابق، ص ٤٤ .

(٣) انظر: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، تحقيق د/أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة - الكويت ط الأولى ١٤٠٩ هـ (١٩٨٩ م) ص ٢٢، ٢٣ . وانظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، ص ١٦٩ - ١٧٣ .

(٤) سورة ص، الآية: ٢٦ .

(٥) أخرجه الشيخان: انظر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان محمد فؤاد عبد الباقي، نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، ص ٤٧٨، الحديث رقم ١١٩٩ .

يقرر عن القضاء والولايات الأخرى من أعمال الحكم أن اللبس يحيطها والإبهام فيقول:

«كلما أمعنا تفكيرنا في حال القضاء زمن النبي ﷺ، وفي حال غير القضاء أيضاً، من أعمال الحكم، وأنواع الولاية، وجدنا إبهاماً في البحث يتزايد، وخفاءً في الأمر يشتد. ثم لا تزال حيرة الفكر تنقلنا من لبس إلى لبس، وترددنا من بحث إلى بحث، إلى أن ينتهي النظر بنا إلى غاية ذلك المجال المشتبه الحائر»[1].

وقد واصل الشيخ علي عبد الرازق الكلام عن القضاء حتى أنكره كما أنكر الخلافة، بقوله: إن الذين ذهبوا أن القضاء وظيفة شرعية، جعلوه متفرعاً من الخلافة، فمن أنكر الخلافة أنكر القضاء. وكلامه غير صحيح، فالقضاء ثابت بالدين على كل تقدير، تمسكاً بالأدلة الشرعية التي لا يستطاع نقضها[2].

وقد استوفى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عهده إلى أبي موسى الأشعري شروط القضاء، فقال فيه: «أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة..»[3] ثم ذكر الشروط الخاصة بالقضاء.

ثالثاً : زعمه أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده، كانت حكومة لا دينية:

وبدأ المؤلف زعمه هذا بقوله:

«حمل ذلك اللقب[4] جماعة من العرب والمسلمين على أن ينقادوا لإمارة أبي بكر انقياداً دينياً، كانقيادهم لرسول الله ﷺ، وأن مقامه الملوكي بما يجب أن يرعوا به كل ما يمس دينهم. لذلك كان الخروج على أبي بكر في رأيهم خروجاً على الدين، وارتداداً عن الإسلام»[5].

(١) الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرازق، ص ٤٦ .
(٢) العالم الإسلامي والمكائد الدولية، مرجع سابق، ص ١١٣ .
(٣) الأحكام السلطانية، ص ٩٥ - ٩٦ .
(٤) خليفة رسول الله.
(٥) الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص ٩٦ .

ثم يقول:

«ولعل جميعهم لم يكونوا في الواقع مرتدين. كفروا بالله ورسوله؛ لأنهم رفضوا أن يؤدوا إليه الزكاة، لم يكونوا يريدون بذلك أن يرفضوا الدين، وأن يكفروا به، ولكنهم لا غير رفضوا الإذعان لحكومة أبي بكر، كما رفض غيرهم من جلّة المسلمين، فكان بديهياً أن يمنعوا الزكاة عنه، لأنهم لا يعترفون به، ولا يخضعون لسلطانه وحكومته»(١).

ثم يختم افتراءاته على الصدّيق رضي الله عنه بأن حربه للمرتدين لم تكن للدين وإنما كانت للسياسة فيقول:

«لسنا نتردد لحظة في القطع بأن كثيراً مما وسموه حرب المرتدّين في الأيام الأولى من خلافة أبي بكر لم يكن حرباً دينية، وإنما كان حرباً سياسية صرفة، حسبها العامة ديناً، وما كانت كلها للدين»(٢).

وأن ما وصم به الشيخ علي عبد الرازق أبا بكر رضي الله عنه، من أن حكومته لا دينية، لم يقدم على مثله أحد من المسلمين.. فالله حسبه، ولكن الذي يطعن في مقام النبوة، يسهل عليه كثيراً أن يطعن في مقام أبي بكر وإخوانه الخلفاء الراشدين، رضي الله عنهم أجمعين(٣).

الخلاصة:

ومما سلف ذكره في هذا الشق من منهج الشيخ علي عبد الرازق في كتابه في النقاط الثلاث المذكورة، يتضح لنا أن الشيخ يسلم بالوجه الآخر بأن: الإسلام «دولة» أيضاً مثلما أثبت في الشق الأول بنقاطه الثلاث بأن الإسلام «دين».

وبجماع الشقين سالفي الذكر اللذين أسس عليهما الشيخ علي منهجه. يتضح في

(١) المرجع السابق، ص ٩٧.
(٢) الإسلام وأصول الحكم، مرجع سبق ذكره، ص ٩٩ .
(٣) العالم الإسلامي والمكائد الدولية، فتحي يكن، ص ١١٤ .
(ملخصة عن حيثيات هيئة كبار العلماء في محاكمة علي عبد الرازق والتي بَتَّتْ عليها حكمها بإدانة المتهم وإخراجه من زمرة العلماء وذلك في ٢٢ المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (١٢ أغسطس ١٩٢٥ م).

جلاء تام، وبإقراره هو - دون أن يفطن ـ أن الإسلام «دين» و«دولة».. وأنه «رسالة» و«حكومة».

وذلك بعكس ما أراد أن يثبته الشيخ علي عبد الرازق هو ومن كان وراءه في هذا الكتاب.

﴿ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون﴾[1].

ولو أننا أردنا أن نناقش كل مقولات الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» لاتسع أمامنا مجال القول إلى غير نهاية. ولكننا نجتزىء منها اجتزاء الدلالة ويكفينا معه ما أوردناه.

---

(١) سورة يونس، الآية: ٨٢ .

المبحث الثاني

في المنهج التغريبي في مجال التربية والثقافة

ويشتمل على أربعة مطالب وهي:

المطلب الأول : عميد المنهج التغريبي.

المطلب الثاني : هل مصر عربية أم غربية؟

المطلب الثالث : أثر الاسلام والمسيحية في أمم البحر الأبيض.

المطلب الرابع : مصر والحضارة الأوربية الحديثة، أو منهج التجديد عند طه حسين.

المطلب الأول

عميد المنهج التغريبي

يتزعم هذا المنهج الدكتور طه حسين في العديد من مؤلفاته. على أن أبرز مؤلف له تناول موضوع المنهج التغريبي في مجال التربية والثقافة تجلّى في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» وسنعمل في هذا المطلب على عرض ما يهمنا من الكتاب في هذين المجالين، ثم نتناول أفكار هذا المستغرب التي أطلقها كالأفاعي في هذا الكتاب.

لقد ورد ذكر طه حسين في الباب الأول في عدة مواطن فهو بحق عميد المستغربين التغريبيين، بل هو الإبن البكر لهذا الإتجاه، والعامل على نشره بكل ما أوتي من قوة، ومنذ ظهر هذا الرجل على مسرح الفكر العربي والإسلامي، وهو مُعادٍ لهذا الفكر ومحارب لهذا الدين، دين الله الإسلام. فقد حمل على الإسلام حملات شرسة، وخص القرآن العظيم بالنقد والتكذيب، وسيرة الرسول ﷺ بالدّس والاستهانة، وعمد إلى التاريخ الإسلامي ليستل منه أدب الفسق والدعارة والزندقة والإلحاد، لينشره بين الناس، تسانده في ذلك المراكز الإستشراقية والدوائر الاستعمارية ودعاة التغريب الذين يسعون لهدم أركان هذا الدين، بكل ما وسعهم من قوة، وبمختلف الوسائل الظاهرة والخفية.

«إن طه حسين لم يكن في الحقيقة إلا بوقاً من أبواق الغرب، وواحداً من عملائه الذين أقامهم لخدمة مصالحه، وتنفيذ مخططاته، وترويج حضارته وثقافته ليدفع المسلمين إلى الخضوع له»[1].

(١) ظلام من الغرب، محمد الغزالي، ص ٢٣١ .

لقد تأثر طه حسين بفكر الغرب، ونادى بمحاكاة كل ما هو غربي، وتولد عنده الجفاء الكامل للفكر الإسلامي أو التربية الإسلامية أو الأعراف والمفاهيم الإسلامية، فأصدر كتابه: (في الشعر الجاهلي) في سنة ١٩٢٦ م. حيث تكلم فيه كلاماً يهز الثقة بالقرآن وبكثير من الشئون والأصول الإسلامية الأخرى[١].

ومما جاء في هذا الكتاب قوله: «للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي».

وقال المؤلف عند استجوابه في «النيابة» عما جاء في هذا الكتاب فأجاب: بأنه يقرر صدق هجرة اسماعيل عليه السلام إلى مكة، ويؤمن بقصة بناء الكعبة كما وردت في القرآن، ويؤمن بتنزيل القراءات، بصفته مسلماً معتقداً، ولكنه لا يقرّها بصفته عالماً أديباً..

فطه حسين يقرر أنه كمسلم مؤمن بالإسلام، يعتقد بصحة كل ما جاء في القرآن الكريم عن ابراهيم واسماعيل، ولكنه كعالم وأديب لا يؤمن ولا يقر بشيء مما تقدم. فهو يعيش بعقلين في وقت واحد: عقلية المتدين المؤمن، وعقلية العالم الذي يكفر بما جاء به الدين!![٢]. وأتبع ذلك كتبه المتعددة[٣] التي اعتمد فيها على منهج الغرب أكثر من المستشرقين أنفسهم وذلك كله باسم التجديد، ودعاوى باطلة من علمانية وإلحاد وتهجّم على العقيدة والقيم والتاريخ. كل ذلك باسم التجديد والدعوة إلى الحضارة الغربية بحلوها ومرّها.

كتاب مستقبل الثقافة في مصر:

كان طه حسين في كل ما كتب وكل ما قال منتهجاً نهج أساتذته بل أسياده المستشرقين والمنصّرين، ولا يليق تسميته بأنه تلميذ للفكر الغربي فالأليق به أن يوصف بأنه

(١) العالم الإسلامي والمكائد الدولية، فتحي يكن، ص ٦١ .

(٢) العالم الإسلامي والمكائد الدولية، مرجع سابق، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٣) حديث الأربعاء، في الأدب الجاهلي (تهذيب للشعر الجاهلي) والفتنة الكبرى، على هامش السيرة، وأخيرا مستقبل الثقافة في مصر.

من (عبيد الفكر الغربي) فهو وأمثاله لا يرقون ليكونوا تلاميذ الفكر الغربي، فإن التلميذ يناقش أستاذه، وقد يخالفه ويرد عليه، ولكن موقف هؤلاء من الفكر الغربي هو التبعية والعبودية التي ترى أن كل ما يؤمن به الغرب هو الحق، وكل ما يقوله هو الصدق، وكل ما يفعله فهو جميل!![1] وواجب الاتباع «حذو القذة بالقذة»[2].

وهذا المفهوم الذي سقناه هو ما نادى به الدكتور في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» وهو الكتاب الذي أظهر فيه مؤلفه دخيلة نفسه، وما يحتويه صدره من حقد وضغينة على الإسلام والعربية وأهلها. ولذلك فقد استخرت الله في اختيار هذا الكتاب لتوضيح منهج هذا الرجل الفكري التغريبي. وكيف حاول استدراج الأمة إلى هذا المنهج التغريبي غير القويم؟ مع بيان أظهر المآخذ عليه في هذا الاتجاه.

الدعائم الفكرية للكتاب:

سأتناول بتيسير الله هذه الدعائم التي اخترتها من بين ما حواه هذا الكتاب لنبيّن بعض ما أراده هذا الرجل لأمتنا الإسلامية. ولشبابنا المسلم من منهج تعليم وتربية، ومن هذه الدعائم التي سنوليها بالذكر:

١ ـ هل مصر عربية أم غربية؟.

٢ ـ أثر الإسلام والمسيحية في أمم البحر الأبيض.

٣ ـ مصر والحضارة الأوربية الحديثة أو منهج التجديد عند طه حسين.

وسوف نناقش تلك الدعائم الثلاث في المطالب الثلاثة التالية.

---

(١) من أجل صحوة إسلامية راشدة تجدّد الدين وتنهض بالدنيا، يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م، ص ٥٤ ـ ٥٥ .

(٢) جزء من حديث.

المطلب الثاني

هل مصر عربية أم غربية؟

كان هذا من أبرز المفاهيم المسمومة التي بدأ بها كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» ولكن المسألة الخطيرة حقاً، والتي لا بد أن نجليها لأنفسنا تجلية تزيل عنها كل شك، وتعصمها من كل لبس، وتبرئها من كل ريب هي أن تعرف: أن مصر من الشرق أم من الغرب؟ وأنا لا أريد بالطبع الشرق الجغرافي والغرب الجغرافي، وإنما أريد الشرق الثقافي والغرب الثقافي[1].

والمؤلف يعني بالغرب هنا أوربا، ويعني بالشرق الهند والصين واليابان، وتراه يهمل تماماً أي قسم آخر في العالم وأولها «أمة العرب» ونرى منه تأكيداً جازماً في عشرات من الصفحات بأن مصر أمة غربية وليست أمة شرقية. وذلك أنها كانت غربية منذ عهد الفراعنة، ولم تكن يوماً شرقية!! ولم تتصور أن تكون يوماً شرقية!! ثم يتابع المؤلف مقولته فيقول:

«فهل العقل المصري شرقي التصور والإدراك والفهم والحكم على الأشياء؟ أم هل هو غربي التصور والإدراك والفهم والحكم على الأشياء؟ وبعبارة موجزة جلية: أيهما أيسر على الفهم المصري، أن يفهم الرجل الصيني أو الياباني أو أن يفهم الرجل الفرنسي أو الإنجليزي؟»[2].

هكذا يوجّه المؤلف سؤاله، والسؤال بهذه الصيغة فيه ذكاء خبيث، والجواب عليه

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، بدون تاريخ، ص ١٣ .

(٢) المرجع السابق، ذات الصفحة.

حتماً في هذه الحالة أن مصر غربية، لأن فهم الإنجليزي والفرنسي في هذا الوقت هو المؤكد[1].

ولكن - لا ريب - أن وجه المسألة يتغير. لو كان الشرق الذي يواجهك به غير الصين واليابان والهند وأندونيسيا. أي لو كان هناك قسم ثالث للدنيا يمثله الشرق العربي والغرب العربي، ومصر بينهما حلقة الاتصال.

«ثم يزداد وجه المسألة تغيراً لو كانت الدنيا أكثر أقساماً حسب عقلياتها المختلفة، فكانت أوربا وأمريكا تنقسمان بحسب العقلية الديمقراطية والعقلية الديكتاتورية. وكان الشرق ينقسم بحسب أجناسه وهي كثيرة، وحسب طبيعة بلاده وهي متغايرة.. إلى آخر الأقسام التي لا بد أن يفطن إليها ويدقق في تمحيصها من يريد وضع مناهج الثقافة حسب العقليات»[2].

وكيف بنى المؤلف نظريته في أن مصر غربية؟

فقد حاول إثباتها بمقولات تاريخية أحياناً. في وقائعها الصدق ولكن لا توصله إلى ما يرمي إليه. فنراه يقول:

«التلاميذ يتعلمون في المدارس أن مصر عرفت اليونان منذ عهد بعيد جداً، وأن المستعمرات اليونانية قد أقرّها الفراعنة في مصر قبل الألف الأول قبل المسيح».

«والتلاميذ يتعلمون في المدارس أيضا أن أمة شرقية بعيدة عن مصر بعض الشيء، قد أغارت عليها، وأزالت سلطانها في آخر القرن السادس قبل المسيح وهي الأمة الفارسية، فلم تذعن مصر لهذا السلطان الشرقي إلا كارهة، وظلت تقاومه أشد المقاومة وأعنفها. مستعينة على ذلك بمتطوعة اليونان حيناً، وبمحالفة المدن اليونانية حيناً آخر، حتى كان عصر الاسكندر».

---

(١) لأن مصر كانت تحت نير الاستعمار الإنجليزي في ذاك الوقت وكان أول معطياته لأبناء مصر هو فرض لغته عليهم كما سبقتها الفرنسية أما اللغة اليابانية أو الصينية فما أبعدها عن مصر وأهلها في ذلك الوقت وحتى الآن. وبذا تكون المغالطة واضحة ومقصورة

(٢) نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر، سيد قطب. الدار السعودية للنشر والتوزيع بجده، الطبعة الأولى ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، ص ١٢، ١٣ .

ثم يتابع قوله:

«وإنما المصريون كانوا ينقمون على هؤلاء الفراعنة تقريبهم للإغريق، ويأنفون من الاختلاط بالمرتزقة، ويصفونهم بأقبح الصفات!!» «وما رأيه كذلك لو قلنا له: إن بعض الإغريق كانوا في جيش فارس كما كانوا في جيش مصر سواء بسواء؟ بل إذا قلنا له: إنه لم يمهد لاحتلال مصر كما مهدت لها خيانة «فانيس اليوناني» الذي أطلع ملك الفرس على بعض أسرار الهجوم، وقدم الرشوة لعرب الصحراء، وأرشد الملك إلى رفع بعض الحيوان الذي يقدسه المصريون على دروع الجنود!»[1].

وبذلك نرى أن الحروب قديماً وحديثاً لا تثبت النزاع العقلي ولا تنفيه، وفي الواقع أن الحرية والسيادة قبل كل اتفاق عقلي أو اختلاف. ويؤيد هذا القول ثورة الشعب المصري على الحملة الفرنسية وأيضاً ثورة الشعب المصري على الاحتلال الإنجليزي، أكانتا للاختلاف العقلي.

هذه هي الدعامة الأولى من دعامات الباطل التي أسس عليها طه حسين كتابه المذكور، ونسجل عليها – مع غيرنا من المفكرين – المآخذ الآتية التي لن نلبث أن ننتهي منها إلى القول بأنه لم يستهدف منها إلا انتزاع مصر من الحقل الإسلامي ليزج بها – بلا ثمن – إلى أتون الغرب الكافر.

أولاً: عن الزعم بأن العقل المصري عقل أوربي، لا شرقي:

إذا صح قول طه حسين، الذي مزجه بالباطل فحجبه عن عين الحق، أنه ليس هناك عقل أوربي يمتاز عن العقل الشرقي الذي يعيش في مصر وما جاورها من بلاد الشرق القريب، فإننا لا نقر هذا المارق على النتائج التي استخلصها من هذه الحقيقة، حينما يذكر أنه «ليس بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرق عقلي أو ثقافي ما». كيف يتسنى له أن يوحّد بين ثقافة المصري والأوربي، فرنسياً كان أم إيطالياً أم إنجليزياً أم ألمانياً؟ بل هذا الذي زعمه يتناقض تناقضاً صريحاً مع ما قاله هو بنفسه في موطن آخر من كتابه، حيث

(١) نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص ١٤، ١٥ .

يذكر أن هذه الثقافة المصرية «موجودة، ومتميزة بخصائصها وأوصافها التي تنفرد بها عن غيرها من الثقافات»[1].

على أن ما يؤخذ على طه حسين هو التعميم الذي لا أساس له، ذلك أنه: «متى كان لأوربا عقل واحد؟ وللشرق الأقصى أو الأدنى عقل واحد كذلك؟ ولِمَ لا نقول: إن لكل أمة عقلاً خاصاً يتطلب ثقافة خاصة، وإن هذه العقول قد تتقارب وتتباعد ولكنها لا تتحد أبداً..

«ثم ما بال العقلية الرومانية قديماً كانت تخالف العقلية اليونانية وهما متجاورتان ومن حوض البحر الأبيض المتوسط الذي يفترض له الدكتور عقلية متحدة؟..

«أليس في هذا كله ما يبرهن على أن التعميم في النظم العقلية لا يؤدي إلى نتائج مضبوطة، يمكن أن تبنى عليها توجيهات حاسمة في الثقافة العامة؟[2].

ثانياً: عن الزعم بأن وحدة مزاج المصريين تتفق مع الأوربيين ووحدة طبعهما:

كما أننا لا نقر هذا الكاتب على زعمه أنه ليس بين المصريين والأوربيين فرق «لا في الطبع ولا في المزاج» إن هذا القول لا يقوله إلا مغالط مكابر، إذ أن ما نشاهده على الدوام بين الأمم المختلفة أكبر شاهد على عدم صحة زعم طه حسين، بل أن الأمم الأوربية نفسها تختلف في الطبع والمزاج من إنجليزي إلى فرنسي إلى ألماني إلى إيطالي. بل أن الخلاف والاختلاف مؤكد حتى بين الشمالي والجنوبي في فرنسا، والشرقي والغربي في ألمانيا، والسهلي والجبلي في إيطاليا. فكيف يعقل مع هذا ألا يختلف طبع المصريين ومزاجهم عن الأوربيين ومزاجهم بوجه من الوجوه؟[3].

---

(١) ساطع الحصري ١٥١ - زكي مبارك ص ١٥٨ فيما يتعلق بربط طه حسين بين العقلية المصرية والإغريقية.

(٢) نقد مستقبل الثقافة، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٣) حول مستقبل الثقافة في مصر، ساطع الحصري (مقال بمجلة الرسالة، العدد الصادر في ٣٩/٧/١١).
وفي ذات المعنى: محاكمة فكر طه حسين، أنور الجندي، دار الاعتصام ١٩٨٤ م، ص٣٤٤ .

ثالثاً: الاستناد إلى الشواهد التاريخية بين المصريين والاغريق:

أما عن القول بأن المصريين أقرب إلى الإغريق استناداً إلى أدلة تاريخية مزعومة، وأبعد عن الفرس. وذلك بذكر أن المصريين أباحوا المستعمرات اليونانية، ولم يرضوا بالإستعمار الفارسي، وأن المصريين استعانوا بمتطوعين يونانيين وتحالفوا مع بعض المدن اليونانية.

فيكفي للرد عليه وتفنيده أن نقول إن هذه الأمثلة بعيدة كل البعد عما يرمي إليه طه حسين.

يتناول الأستاذ سيد قطب الرد على ما زعمه طه حسين في هذا الشأن بما يقطع بعدم سلامة الأساس التاريخي الذي بنى عليه طه حسين زعمه. يقول الأستاذ سيد قطب:

«وما رأى الدكتور لو قلنا له: إن هذه المستعمرات اليونانية لم تكن مرضية من المصريين، وإنما كان يسمح بها بعض الفراعنة المكروهين من الشعب، للجنود اليونانية المرتزقة، لتحميهم هم من غضب الشعب؟!.

(لقد ساق طه حسين الخبر مبتوراً ليخدم هدفه ولكن الأستاذ سيد قطب أوضح الصورة وأظهر جميع جوانبها فجلّى الحقيقة أحسن تجلية).

المطلب الثالث

أثر الإسلام والمسيحية في أمم البحر الأبيض

وفي ارتباك أو تدنّ لجميع المقاييس العقلية عند صاحب «مستقبل الثقافة في مصر» يربط مقارنة بين أثر الإسلام في الشرق وفي مصر، وبين أثر المسيحية في أوربا وحوض البحر الأبيض المتوسط. ونراه كيف يلوي عنق الأدلة لتحقق ما يرمي إليه هو، لا إلى ما ترمي وتشير إليه الحقيقة والواقع.

وهو هنا يبني على زعمه أن العقلية المصرية «عقلية يونانية» «استبعاد أن يكون الإسلام أثّر في العقلية المصرية وهو قادم من صحراء العرب، وهي ليست من حوض البحر المتوسط، فالإسلام لم يغير تلك العقلية، (لماذا؟) لأنه اختلط بالفلسفة اليونانية، فأصبح بهذا الاختلاط عنصراً موافقاً للعناصر المكونة لهذه العقلية لا مضاداً لها، ولأن الإسلام شأنه شأن المسيحية والمسيحية لم تغير العقلية الأوربية حينما عبرت إليها، فما بال الإسلام يغاير المسيحية في هذه الخلة، مع أن القرآن جاء مصدقاً للإنجيل![1] فيقول المؤلف:

«وجاء الإسلام وانتشر في أقطار الأرض، وتلقته مصر لقاءً حسناً، وأسرعت إليه إسراعاً شديداً، فاتخذته لها ديناً، واتخذت لغته العربية لها لغة، فهل أخرجها ذلك عن عقليتها الأولى، وهل جعلها ذلك أمة شرقية بالمعنى الذي يفهم من هذه الكلمة الآن»؟

«كلا لأن المسيحية التي ظهرت في الشرق قد غمرت أوربا واستأثرت بها دون غيرها من الديانات، فلم تصبح أوربا شرقية، ولم تتغير طبيعة العقل الأوربي..»[2].

---

(١) أنظر: مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص ١٩ .

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق ذكره، ص ٢٣ .

«إذا صح أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوربي، ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة، ولم تجرّده من خصائصه التي جاءته من إقليم البحر الأبيض المتوسط. فيجب أن يصح أن الإسلام لم يغير العقل المصري أو لم يغير عقل الشعوب التي اعتنقته والتي كانت متأثرة بهذا البحر الأبيض المتوسط»[1].

ثم يقول:

«جوهر الإسلام ومصدره هما جوهر المسيحية ومصدرها. واتصال الإسلام بالفلسفة اليونانية هو اتصال المسيحية بالفلسفة اليونانية فمن أين يأتي التفريق بين ما لهاتين الديانتين من الأثر في تكوين العقل الذي ورثته الإنسانية عن شعوب الشرق القريب[2] وعن اليونان؟»[3].

نقد هذا الزعم:

نجد المؤلف في النصوص السابقة قد جاوز حدود المنطق في مقارناته التي ساقها بين المسيحية والإسلام. في التأثير على العقلية الأوربية والمصرية. فنراه يؤكد ان التأثير يعود إلى اتصال الإسلام بالفلسفة اليونانية وكذلك يعزو تأثير المسيحية في أوربا لتأثرها بالفلسفة اليونانية، والواقع أن تأثير الأديان في الشعوب يكون أولا وقبل كل شيء بتأثيرها الروحي، وتبشيرها وإنذارها. ثم بعد ذلك يكون التأثير والتأثر بالقوانين والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إن كان فيها «كما في التوراة والقرآن» مثل هذه النظم[4].

والواقع أن القرآن والتوراة هما اللذان يحويان نظما سياسية واقتصادية واجتماعية يرتبط بها المؤمن. وتطبقها الدولة بين أفرادها، فتطبعهم بطابع الدين وما جاء به من شرع قويم. أما الإنجيل فيختلف عن ذلك. فقد جاء المسيح عليه السلام داعياً للصفاء الروحي والرحمة واللين، والتسامح والعفة والزهد، فيقول المسيح عليه السلام كما ورد في إنجيل متى: «سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر، بل من لطمك

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤ .
(٢) يقصد الشام وجزيرة العرب والذي نبتت فيه المسيحية والإسلام.
(٣) مستقبل الثقافة، ص ٢٥ .
(٤) انظر نقد مستقبل الثقافة، ص٢٠ .

على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً، ومن سخرك ميلاً واحداً، فاذهب معه اثنين»[1]

ومن ذلك نرى أن المسيحية حينما امتدت إلى أوربا وصلت إليها نظاماً روحياً وإرشاداً خلقياً، ولكنها لم تضع لها أسساً للتشريع والاقتصاد والسياسة كما وضع القرآن... حينئذ بقي العقل الأوربي يسيطر على الحياة الدنيوية ويشرّع لها، ويتصرف فيها، فلم يتغير منه شيء هام مع المسيحية، أما القرآن فقد وضع العقل المصري والعقول التي خضعت له في نطاق معين، هو نطاق التشريع القرآني والنظام الدنيوي القرآني[2].

فلننظر إلي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها حين سئلت عن الرسول ﷺ. فقالت: «كان خلقه القرآن».

ويضيف الدكتور زكي مبارك إلى ما سلف، ردّاً على انبهار طه حسين بالفلسفة الإغريقية والزعم بتأثيرها على الفكر الإسلامي، بما يلي:

«في الحق أن المصريين في حياتهم الإسلامية شغلوا أنفسهم بعلوم اليونان أكثر من عشرة قرون، ولكنك وقد جلست على حصير الأزهر كما تعرف أن المصريين لم يتذوقوا تلك العلوم، والأزهر لا يزال باقياً فتعال معي نسأل أهله ماذا فقهوا من علوم اليونان؟ تعال معي يا دكتور لنقضي بين علماء الأزهر ساعة أو ساعتين فستراهم جميعاً يعتقدون بأن العقلية اليونانية هي التي قضت على اليونانيين بأن يكونوا باعة الفاصوليا والسردين!

أنا لا أنكر قيمة التراث الذي خلقه اليونانيين القدماء، ولكني أرتاب في أنه وصل إلى ألفاف العقلية المصرية.

ثم يعرّج الدكتور زكي مبارك فذكّر المؤلف بدراسته في الأزهر وهل استطاع أن يحصل على شيء من الفلسفة اليونانية فيقول:

«وأنت تعرف من نفسك ما أعرفه من نفسي، أنت تعرف أننا لم نفقه الفلسفة اليونانية إلا

---

(١) إنجيل متى الإصحاح الخامس، آية ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١ .

(٢) انظر: نقد مستقبل الثقافة، ص٢٣ .

بعد أن ارتضنا رياضة عنيفة جداً. فإن ادّعيت أنك فقهت فلسفة اليونان وأنت طالب في الأزهر فأنا اقول إني لم أفقه تلك الفلسفة حتى الفقه إلا بعد أن تلقيتها على أساتذة أوربيين في الجامعة المصرية. وما أظنك تتهمني بقلة الذكاء.

والعلوم التي لا تهضم إلا بعد جهد ومشقة لا تغيّر عقليات الشعوب وإن غيّرت عقليات الأفراد»[1].

---

(١) مقال للدكتور زكي مبارك، تحت عنوان «وللحديث شجون» في مجلة الرسالة، العدد الصادر في ١٩٣٩/١/٢٣م.

المطلب الرابع

مصر والحضارة الأوربية الحديثة أو منهج التجديد عند طه حسين

ويأتي صاحب «مستقبل الثقافة في مصر» في هذه الخطوة غير مُوَفّق أيضاً فيما ذهب إليه فنراه يذكر: أن مصر تأخذ بالحضارة الأوربية الحديثة فيسارع بضم ذلك إلى ما سبق أن دلّل به – خطأ – على أن عقلية مصر عقلية أوربية بدليل أخذها بهذه الحضارة في هذا العصر، وإنما كان الحكم التركي هو الذي أخرّها عن الأخذ بحضارة أوربا طوال القرون الخمسة الماضية وأبعدها عن متابعة النهضة الحديثة بها. فيقول: «ولو أن الله عصمنا من الفتح العثماني لاستمر اتصالنا بأوربا، ولشاركناها في نهضتها، ولسلكنا معها إلى الحياة الحديثة نفس الطريق التي سلكتها، ولتغير وجه العالم، ولكان للحضارة الحديثة شأن غير شأنها الآن»[1]. «وقد جاء هذا العصر الحديث، وكان الاتصال بين مصر وأوربا، وقد قوي هذا الاتصال، حتى أصبح المقوّم الأول، والأساس لحياة الأفراد والجماعات.

ونهضت مصر منذ أول القرن الماضي نهضتها صريحة قوية، بينة الأعلام واضحة الاتجاه؛ وهي نهضة مهما يختلف فيها الناس فلن يستطيعوا أن يختلفوا في أنها تأخذ بأسباب الحياة الحديثة، على نحو ما يأخذ بها الأوربيون في غير تردد ولا اضطراب»[2].

«ولم يقف أمرنا عند هذا الحد بل نحن قد خطونا خطوات ابعد جداً مما ذكرت.

(١) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، ص٣٨ .

(٢) المرجع السابق، ص٣٠،٣١ .

فالتزمنا أمام أوربا أن نذهب مذهبها في الحكم، ونسير سيرتها في الإدارة ونسلك طريقها في التشريع. إلتزمنا هذا كله أمام أوربا»[1].

أفلا يمكن أن نقول في سهولة ويسر، وبلا تعسف أو شطط: إن الأخذ بالحضارة الأوربية ضرورة زمنية لا بد منها، نتيجة أن أوربا سبقتنا في مدارج الرقي، كما أخذت هي بحضارتنا يوم سبقناها في مدارج الرقي، وأن مدنية العالم دواليك، تأخذ هذه من تلك على حسب الظروف. وأن أمم الشرق لهذا السبب تأخذ اليوم بحضارة الغرب على اختلاف عقلياتها، كاليابان والصين نفسها في أقصى الشرق، وايران وتركيا في وسطه. وسوريا ومصر في أدناه؟[2].

على ألا يغيب عن بالنا أن الواجب علينا الأخذ من الحضارة الغربية بالنسبة لمصر والأمم الإسلامية يكون في حدود التقدم المادي ليس غير، بعيد عن قيمنا وعقيدتنا.

منهج طه حسين التجديدي ومحتواه:

وقد اتضح منهج طه حسين في التجديد الذي يريد، ولمّا يمضي بنا معشار[3] الكتاب وما حوى من التواءات ومهاترات وكذب ومغالطة، والنظر بعين واحدة، واستنتاج المعنى على حسب هواه، وترتيب نتائج على مقدمات لا تنسجم معها. فنرى رغبته الجامحة في الأخذ بالحضارة الأوربية. وليرضي الشعب المصري (المسلم) أو ليستغفله ليسوقه سوقاً إلى هذه الحضارة نراه يقسمها نصفين – ليوهمنا أنه يريد أن يبقي على مميزاتنا الذاتية في الدين والتقاليد – فيعتبر ان الثقافة هي الشق الأول من الحضارة، والمدنية هي الشق الثاني، ثم يدعونا للأخذ من كلا الشقين والارتشاف من كلا الثديين، فنعتبر الثقافة شاملة لديننا، وفنوننا، ونظمنا الخلقية، وتقاليدنا، وخرافاتنا كذلك.

وهذه يجب أن نحتفظ بها بماضينا، ونجدد فيها مقدار ما تتطلب سنة التطور الطبيعي،

---

(٣) المرجع السابق، ص٣٥ .

(١) نقد مستقبل الثقافة، سيد قطب، ص٢٨ .

(٢) مِعْشارُ الشيء عُشْره.
(مختار الصحاح، الرازي، ص٤٣٤).

ونعتبر المدنية شاملة للعلوم والفنون التطبيقية، وتلك نأخذها من أوربا أخذاً. ويردّ عليه الأستاذ سيد قطب في هذه النقطة فيقول: «وأنا أدرك أن هذه التفرقة ليست سهلة وإنما تحتاج إلى مجهود عنيف للاحتفاظ بالتوازن، وإلى تركيز خلقي واجتماعي لم نصل بعد إليه، ولكن هذا ما صنعته اليابان التي يضربها المؤلف لنا مثلاً أعلى، فما تزال «الثقافة» اليابانية باقية على أصولها[1]، في الوقت الذي أخذت بآخر مثل للمدنية الأوربية وزادت فيها[2].

فأساس المنهج عند طه حسين اتباع الغرب «حذو القذة بالقذة» «ولكن السبيل إلى ذلك قذة ليس لها تعدد. وهي أن نسير سير الأوربيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة: خيرها وشرّها، حلوها ومرّها، ما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»!![3].

فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي، الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني، فنحن نريد وسائله بالطبع... أن نتعلم كما يتعلم الأوربي.. «ولنشعر كما يشعر الأوربي ولنحكم كما يحكم الأوربي، ثم لنعمل كما يعمل الأوربي، ونصرف الحياة كما يصرفها»[4].

«... نريد أن نتصل بأوربا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم، حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً»[5]. «فقد بلغ العالم من الرقي طوراً يمكننا من أن نبلغ في عصر قصير ما أنفق الأوربيون في سبيله عشرات السنين بل مئاتها. فويل لنا إذا لم ننتهز هذه الفرصة، ولم ننتفع بهذا التوفيق»[6]. «وقد يحسن أن نلفت النظر إلى أن الحياة الأوربية ليس إثماً كلها، وإلى أن فيها خيراً كثيراً، وإلى أن الإثم الخالص لا يمكّن من الرقي. وقد ارتقى

(١) فما زال الاعتقاد السائد في اليابان بإمكانية الانتحار من أجل الإمبراطور، وهذا يشهد أن اليابان سليمة من كل مزاج أوربي.

(٢) انظر: نقد مستقبل الثقافة، سيد قطب، ص ٣٠ ـ ٣١ .

(٣) مستقبل الثقافة بمصر، مرجع سابق، ص٤٥ .

(٤) المرجع السابق، ص٣٤ .

(٥) مستقبل الثقافة في مصر، ص٣٤ .

(٦) المرجع السابق، ص٣٧ .

الأوربيون ما في ذلك شك، وإلى أن حياتنا الحاضرة وحياتنا الماضية ليست خيراً كلها بل فيها شر كثير، والخير الخالص لا يدفع إلى الانحطاط، وقد انحطّت حياتنا ما في ذلك شك. فحياة الأفراد والجماعات في كل مكان وكل زمان مزيج من الخير والشر معاً مهما تختلف أجيال الناس، ومهما يتباين ما يحيط بهم من الظروف[1].

ويرى المؤلف أول خطوة في منهجه أن ما سلكه الغرب، يجب أن تسلكه مصر في طريقها التجديدي. ومن ذلك تعليم اللغتين اللاتينية واليونانية في التعليم الثانوي قبل العالي[2]!! فيقول: «إذا كان كل هذا حقاً، فليس على مصر إلا أن تنظر إلى الأمم الحية الراقية: كيف تسلك طريقها إلى تكوين العلماء الأحرار المستقلين، فنسلك نفس هذا الطريق التي تسلكها هذه الأمم»[3].

وأساس التعليم عنده ما هو؟ وما عقدته؟:

أساسه: كم لغة أجنبية يجب أن يتعلّمها التلميذ؟

وما دمنا قد عرضنا للغات الاجنبية في التعليم العام، فلا بد من أن نفرغ من قضيتها الثقيلة المعقدة في مصر، اليسيرة الهينة في غيرها من البلاد. فكم لغة أجنبية يجب أن يتعلم الصبية والشباب في المدارس العامة؟ وأي اللغات الأجنبية يجب أن يتعلموا؟ (العقدة الثانية عنده) وعلى أي نحو يكون هذا التعليم؟ ومن الذين يجب أن ينهضوا به ويفرغوا له؟[4] ولا يكاد صاحب «مستقبل الثقافة في مصر» يتقدم خطوة ليطلب اللغات الأجنبية التي يجب أن يتعلمها التلاميذ إلا على أشلاء «اللغة العربية» فهو واجب عليه أولاً أن يمزق هذه اللغة التي تجمع الناس على طريق غير طريق شرّه وتدعوهم إلى خير بعيداً عن طريق هذا الرجل ومنهجه الفكري. فنراه يقول وهو منسلّ بين الألفاظ ليهاجم اللغة العربية: «فلا بد إذن من أن يعاد الدرس لمسألة اللغات من جديد، ولا بد من أن تدرس هذه المسألة من جميع

(١) مستقبل الثقافة، ص٤٧ .

(٢) الفكر الإسلامي الحديث، ص١٢٨ .

(٣) مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص٥٠ .

(٤) مستقبل الثقافة في مصر، ص١٩٨ .

الوجوه، ولنقدم بين يديّ هذا الدرس الذي نريد ونرجوه أن يكون موجزاً. أن حاجتنا إلى اللغات الأجنبية أشد جداً من حاجة الأمم الأوربية الراقية. وأن هذه الحاجة ستظل شديدة إلى وقت بعيد لسبب يسير يعرفه الناس جميعاً، وهو أن لغتنا العربية لا تزال بعيدة كل البعد عن أن تنهض بحاجات الثقافة الحديثة والتعليم الحديث».

وتبلغ به الخسّة في هجومه على اللغة بأن يتهجم على جميع الشعوب التي تتكلمها: «.. ولكن فقرها لا يزال شديد ولعله يبلغ من الشدة أن يكون مخزياً للشعوب التي تتكلمها والتي تزعم لنفسها الحضارة والمجد وتطمح إلى ما تطمح إليه من العزة والاستقلال»[1].

ثم يذكر أنه لا يجب علينا أن نقنع بالاقتصار على لغتين فقط – الإنجليزية والفرنسية – فلا نتعلم غيرهما، وألا نستمد العلم والثقافة إلا منهما، فيقول: «من غير المفهوم إذن أن تظل حياتنا العقلية محتكرة للإنجليز والفرنسيين أو موضوعاً للتنافس بين الإنجليز والفرنسيين»[2].

«.. وأظن أننا أحرار في أن نتعلم من اللغات الأوربية ما نشاء وفي أن نستمد العلم الأوربي والثقافة الأوربية من حيث نشاء»[2]. ثم يعدّد البعثات إلى بلاد أوربا المختلفة: ألمانيا وإيطاليا والنمسا.. وغيرها وليس قصده من ذلك أن نتعلم هذه اللغات ولكنه يمشي سالكاً هذا الطريق ليصل إلى منهجه الفكري المنتمي إلى اليونانية واللاتينية والذي تحدث به أول ما تحدّث عن العقل المصري والعقل اليوناني والأوربي وغير ذلك مما سبق.

وأخيرا يأتي إلى مبتغاه بأن يفرض اللغة اليونانية واللغة اللاتينية على من يريد العلم الخالص والتخصص فيه؟

ثم يسرد سرداً طويلاً عن الصراع حول تعليم هاتين اللغتين المفتون بهما. اليونانية واللاتينية. سواء في الجامعة المصرية أو في وزارة المعارف (في التعليم العام) كل هذا في

(١) المرجع السابق، ص٢٠٠ .
(٢) مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص٢٠١ .

مقدمات مليئة بالشتائم والسباب لمن يقف عكس تياره[1]، وكل ذلك ليصل إلى النتيجة التي يريد. فيقول: «فهذا كله على إيجازه يصوّر لك في وضوح ما تلقاه اللاتينية واليونانية في مصر من المقاومة. وأنا مع ذلك مؤمن أشد الإيمان وأعمقه وأقواه بأن مصر لن تظفر بالتعليم الجامعي الصحيح، ولن تفلح في تدبير بعض مرافقها الثقافية الهامة، إلا إذا عنيت بهاتين اللغتين، لا في الجامعة وحدها بل في التعليم العام قبل كل شيء»[2].

لقد خدم طه حسين هذا الاتجاه «التغريبي» الذي ذكره في كتابه عبر قنوات كثيرة سلكها، ليس بسلاح الكتابة وحدها من مقالات وأحاديث، ولكن بطريق القنوات الوظيفية التي عمل بها خلال خمسين عاماً دون توقف من خلال المؤسسات سواء كان في وزارة المعارف (مراقباً للثقافة ومستشاراً ووزيراً) أو كلية الآداب، أو كان مديراً لجامعة الإسكندرية، أو مشرفاً عاماً للثقافة في الجامعة العربية، أو رئيساً لمجمع اللغة العربية، فكلها نوافذ لمبنى واحد استطاع طه حسين أن يذهب فيه إلى آخر المدى، لفرض مناهج الغرب ومؤلفاته ومترجماته على تلاميذنا المسلمين في المدارس الثانوية والجامعية، وفي مجال التأليف والثقافة والصحافة[3].

ولن نطيل في توضيح منهجه في تغريب التعليم فهذا واضح جلّي وتكفي الإشارة بدلاً من الإطالة، ونتم هذه الإشارة إلى أن الدكتور لم يكتف بالتعليم العام ثم الجامعي لصبغه بالثقافة الغربية حساً ومعنىً، بل نراه يعرج أيضاً على الجيش وقوات الدفاع وتعليمهم وتسليحهم كيف يكون ومن أي بلد نحصل عليه، يريد للجيش أن يكون أوربياً في تعليمه وتسليحه وفي كل شيء – وهذ الجيش هو الذي سيقاوم الاستعمار الغربي – يا لله!! على هذا المنطق. وحقاً أنه إذا لم تستح فاصنع ما شئت. وأيضاً قل ما شئت: «ومعنى ذلك أن

---

(١) وإليه يرجع هذا الفضل المخجل في حمل المصريين على إبعاد اللاتينية..
(مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص٢٠٩).
«وانتهينا إلى هذه النتيجة المضحكة التي تخزي مصر عند الأجانب....»
(مستقبل الثقافة في مصر،مرجع سابق، ص٢٠٨).

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص٢١١ .
وقد خدم هذا الطريق من خلال مناصبه التي تولاها خلال خمسين عاما دون توقف.

(٣) انظر: محاكمة فكر طه حسين، أنور الجندي، ص٢٨١ .

الدفاع عن حوزتنا، والذياد عن حرمنا والصيانة لاستقلالنا، كل ذلك يكلفنا ويفرض علينا أن نتهيأ لأمور الحرب كما يتهيأ لها الأوربيون. وأن نوجه لوناً من ألوان التربية والتعليم عندنا نفس الوجه الذي يتجه إليه الأوربيون عندما يهيئون أبناءهم للدفاع عن أرض الوطن[١]».

وكان الواجب على العميد المؤلف أن يراعي بدهيات ما يراعى في الناحية العسكرية في الإسلام:

١ - أن المنطلق الرئيسي للقوة العسكرية في الإسلام هو الآية الكريمة: **﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾**[٢].

٢ - التأكيد على فريضة الجهاد، وإشاعة روح الجهاد في الأمة. ليكون القتال في سبيل الله ولإعلاء كلمته. فقد جاء في الحديث: «من لقي الله بغير أثر من جهاد لقي الله وفيه ثلمة»[٣].

وأهمها في هذا هو ربط الجهاد بالعقيدة التي تؤمن بها الأمة وتعيش لها وتستعذب الموت في سبيلها، فإن الجهاد من غير عقيدة يفقد معناه وروحه، وعقيدة أمتنا هي الإسلام. ولهذا لم تتجمع في تاريخها إلا على «الجهاد في سبيل الله» وقد فسر رسولنا معنى «سبيل الله فقال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[٤]. وليس هناك أقوى تأثيراً في تاريخ معارك أمتنا من مثل قول «الله أكبر».

ولم يترك الأمر يسير في هذا الاتجاه الذي أراد ويترك القارىء أو السامع يلتقط أنفاسه ليفكر في قبول أو رفض هذا المنهج. ولكنه لا يفوته الموقف بدون السبّ والشتم في الجانب المعادي له وهو الإسلام وتشويه صورة المفاهيم الإسلامية. فلو قال قائل: إنا قد ورثنا عن آبائنا وأجدادنا: الكر والفر وهذه العدة التي تنحصر في السيف والرمح والقوس والسهم والدرقة

(١) مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص٤٢ .
(٢) سورة الأنفال، الآية: ٦٠ .
(٣) رواه الترمذي وابن ماجة عن أبي هريرة. وقال الترمذي حديث غريب.
(٤) رواه الشيخان عن أبي موسى الاشعري.

والدرع فلندع للأوربيين نظامهم الحربي، وما استحدثوا من ألوان السلاح، وأدوات التدمير ولنكتف بجيوش تشبه في عددها وعتادها جيش خالد بن الوليد أو جيش بيبرس[١][٢].

«ومن أراد القوة فقد اراد أسباب القوة، ومن أراد جيشاً أو ربياً قوياً فقد أراد تربية أوربية، وتعليماً أوربياً يهيئان الشباب لتكوين الجيش القوي العزيز»[٣].

١ - الهجوم على اللغة العربية:

وضمن منهجه الواضح الهجوم المباشر على اللغة العربية، ومحاولة التقليل من شأنها وعدم جدوى تعلمها بالطريقة التي تدرس بها ملبّساً ذلك كله ثوباً من الخوف عليها وحرصه على إفادة التلاميذ منها فيقول: «أضف إلى ذلك أننا نشكو مخلصين محقين من أن تلاميذنا لا يحسنون لغتهم العربية. ونحمل ذلك على اللغة نفسها أحياناً، وعلى مناهجها وكتبها أحياناً، وعلى معلّميها ومذاهبهم في التعليم أحياناً..».

ويعزو سبب ذلك لتعلم التلاميذ اللغات الأجنبية وصرف وقتهم في تعلمها وترك لغتهم الوطنية وإتقان غيرها. كلام جميل معسول يبيّن الحرص ولكن يتبعه مباشرة بالهجوم القاتل على اللغة ونحوها وكتابتها وكل شيء فيها أو لها فيقول:

«وإذا كان من الحق أن اللغة العربية: عسيرة لأن نحوها ما زال قديماً عسيراً، ولأن كتابتها ما زالت قديمة عسيرة، ولأن مناهجها ما زالت بعيدة عن ملاءمة حاجة الصبي وطاقته»[٤].

ولم يكفه التهجم على اللغة ومبناها بل شمل الهجوم على معلّمها أيضا: «ولأن

(١) بيبرس البندقداري، الملك الظاهر ركن الدين: (١٢٢٣ - ١٢٧٧م) من أقدر سلاطين المماليك البحرية في مصر، امتاز في خدمة جيش الملك الصالح نجم الدين الأيوبي وتوران شاه، برز في معركة المنصورة ١٢٥٨، التي مني فيها الصليبيون بهزيمة منكرة. وفي معركة عين جالوت ١٢٦٠، ومعارك أخرى ضد المغول. أعاد إلى الخلافة العباسية مقامها الروحي في القاهرة بعد سقوط بغداد في قبضة المغول. قضى عدة سنوات يحارب الصليبيين في فلسطين وسوريا، فحطم قواهم ووسع حدود مملكته. مات ودفن بدمشق.

(الموسوعة العربية، ص٤٥٣).

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، ص٤٢،٤٣ .

(٣) المرجع السابق، ص٤٣ .

(٤) يساير في ذلك الحملة الضالة على اللغة العربية لغة القرآن التي كانت موجودة في ذلك الوقت من المستعمرين والمستشرقين والضالّين من أهل اللغة مثله وأقرانه لطفي السيد وعبد العزيز فهمي وغيرهم.

معلّمها لم يهيأ بعد ليكون رفيقاً بها وبالتلميذ، قادراً عليها وعلى التلميذ»[1].

والمؤلف على مدار كتابه يخفي خنجره المسموم بين باقات من الزهر قلّت أو كثرت، ثم يطعن طعنته التي يريد، ولكنه في هذه المرة نراه لم يكفه الطعن بخنجره الخائن المسموم، ولكنه تمنطق بنطاق من «المتفجرات» الشديدة التدمير. فيتراقص بعباراته الأخاذة برتم سريع ليفجّر ما حوله ويفجّر نفسه في ذات الوقت فيقول: «نعم وأحب أن يعلم المحافظون عامة والأزهريون خاصة - إن كانوا لم يعلموا بعد - أني من أشد الناس ازوراراً عن الذين يفكرون في اللغة العامية على أنها تصلح أداة للفهم والتفاهم، ووسيلة إلى تحقيق الأغراض المختلفة لحياتنا العقلية.

«وأني لا استطيع أن أتصور التفريط - ولو كان يسيراً - في هذا التراث العظيم الذي حفظته لنا اللغة العربية الفصحى، ولأنى لم أؤمن قط، ولن أستطيع أن أؤمن بأن للغة العامية من الخصائص والمميزات ما يجعلها خليقة بأن تسمى لغة، وإنما رأيتها وسأراها دائماً لهجة من اللهجات»[2].

«..إن اللغة العربية الفصحى إذا لم ننل علومها بالإصلاح صائرة - سواء أردنا أم لم نرد - إلى أن تصبح لغة دينية ليس غير، يحسنها أو لا يحسنها رجال الدين وحدهم..».

«فاللغة العربية في مصر لغة إن لم تكن أجنبية فهي قريبة من الأجنبية» وتتوالى «التفجيرات» من المؤلف نحو اللغة وما يتبعها بالهجوم علىالأزهر وعلى علماء الدين كلما سنحت الفرصة له بذلك.

«لا يتكلمها الناس في البيوت ولا يتكلمها الناس في الشوارع، ولا يتكلمونها في الأزهر نفسه أيضاً. ولعل الأزهر أقل المعاهد والبيئات اصطناعاً وسيطرة عليها»[3].

«فللأزهر الشريف مستقبل، وقد يكون مزهراً سعيداً خصباً، ولكنه على كل حال مشكوك فيه، لأن الطريق أمام الأزهر ما زالت غامضة، مبهمة، شديدة الغموض والإبهام أيضاً..»[4].

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر، ص١٩٥ .
(٢) مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص٢٣٦ .
(٣) مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص٢٣٧ .
(٤) المرجع السابق، ص٢٩٢ .

ولم تفته هذه الفرصة للتهجم والنيل من هيئة كبار العلماء لينعي ما فعلته مع رفيقه في الكفاح في سبيل تنفيذ المنهج التغريبي في الحكم والسياسة الشيخ علي عبد الرازق فيقول: «وقد أشرت غير مرة إلى أن نظام «هيئة كبار العلماء» يمحو أو يقيد على أقل تقدير سلطان الدولة تقييداً خطراً إذا تخرّج المعلمون من الأزهر، فيكفي أن تخرج الهيئة أحد هؤلاء المعلّمين من زمرة العلماء الدينيين[1] ليكون وزير المعارف ملزماً بفصله من منصبه وفي هذا محو لهذه الحرية العقلية التي هي أول ما يجب للمعلم من الحق[2] وظاهر كلامه أنه يذكر واقعاً عن خريج الأزهر الذي تعيّنه الدولة فيكون خاضعا لسلطتين متناقضتين في آن واحد، فهو خاضع للدولة التي وظفته، وفي الوقت نفسه خاضع لسلطة «هيئة كبار العلماء» التي يمكنها تجريده من شهادته وإخراجه من زمرة العلماء. وهو يشير بذلك إلى واقعة علي عبد الرازق وكم من مرة حدث مثل هذا في تاريخ «هيئة كبار العلماء» الآخذة بالحق دائماً والزائدة عن الدين في كل وقت. وإلا أنه كان يريد أن يمرق من يمرق، وأن يرتد عن دين الإسلام من يرتد. إن الهيئة عندي قد قصرت مع علي عبد الرازق وكان حرياً بها أن يستتاب، ثم يقتل بردته كالحكم الشرعي في ذلك حتى يرتدع الخارجون عن الدين أمثال مؤلف مستقبل الثقافة وغيره ممن سار على نهجه.

ويسير منهجه التغريبي على هذا المنوال في تهجمه على اللغة العربية ومعاقلها الأزهر ودار العلوم سواء بسواء فيقول: «ووزارة المعارف مؤمنة فيما بينها وبين نفسها بأن الأزهر لا يستطيع النهوض بتعليم اللغة العربية في مدارس الدولة ولا ينبغي أن ينهي بهذا التعليم»[3].

«والحق الذي يجب أن يقال أيضاً أن وزارة المعارف مؤمنة بينها وبين نفسها بأن دار العلوم كما هي الآن لا تلائم حاجة التعليم الحديث»[4] ثم يأتي دور التهجم على اللغة ذاتها

---

(١) يشير بذلك إلى المادة رقم (١٠١) من قانون الجامع الأزهر الصادر في عام ١٩١١م ونصّ هذه المادة هو كما يلي: «إذا وقع من أحد العلماء -أياً كانت وظيفته أو مهنته - ما لا يناسب وصف العالمية يحكم عليه من شيخ الجامع الأزهر بإجماع ١٩ عالماً معه من هيئة كبار العلماء بإخراجه من زمرة العلماء ولا يقبل الطعن في هذا الحكم. ويترتب عليه محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى وطرده من كل وظيفة وقطع مرتباته في أية جهة كانت وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عمومية دينية».

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص٢٩٣ .

(٣) مستقبل الثقافة، مرجع سابق، ص٢٩٨ .

(٤) المرجع السابق، ص٢٩٩ .

فيقول: «إن الشباب لا يفهم النحو القديم ولا يسيغه ولا يتذوقه ولا ينتفع به، بل يبغضه أشد البغض، ويضيق به أقبح الضيق.

بعد هذا التقديم يصل إلى نتيجة حتمية يحددها: «فنحن بين اثنتين: إما أن نيسّر علوم العربية لتحيا، وإما أن نحتفظ بها كما هي للموت»[1].

ويتابع حتى يصل إلى أن الإصلاح صار فرضا لا محيد عنه: « فليس كل الناس قادراً على أن يتعلم اللغة العربية قراءة وكتابة وفهماً، مع ما تمتاز به قراءتها وكتابتها وعلومها من الصعوبة والتعقيد[2]. وليس كل الناس مستعداً لأن ينفق من حياته الأعوام الطوال ليدرس أبواب النحو والصرف كما يريد هؤلاء السادة أن يحتفظوا بها، حتى إذا أنفق من وقته ما أنفق، وبذل من جهده ما بذل، أراد القراءة فلم يحسنها، وأراد الكتابة فلم يتقنها، وأراد الفهم فلم يقدر عليه»[3].

ثم يتابع بالمهاجمة التفصيلية فيرشق نباله في النحو ثم في الأدب ثم....ويهدد بأنه إذا لم يتم إصلاح الكتابة فسيكون الحل هو ما فعله مصطفى كمال في تركيا بالإعراض عن كتابتنا العربية إلى الكتابة اللاتينية[4]. ثم يقول عن النحو: «ومع أني أحب النحو أشد الحب، وأكلف به أعظم الكلف. ولو استطعت لأعفيتهم منه إعفاء. ولكن السبيل إلى ذلك غير ميسرة الآن، فلا بد مما ليس منه بد. ولنجتهد في أن نخفف عبء النحو على المتعلمين ما وسعنا ذلك، ولا نفرض عليهم إلا اليسير الهين»[5]. « وقد أتيح لي هذا العام أن أقرأ بعض إجابات التلاميذ في امتحان القسم الخاص من الشهادة الثانوية، فرأيت عجباً.. رأيت الفساد الذي يدخله درس النحو والبلاغة على أذواق الشباب في التعبير والتصوير، وفي صوغ اللفظ والملاءمة بينه وبين المعنى.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤١ .

(٢) لقد قام الأستاذ عبد الله عبد الجبار في كتابه الغزو الفكري بالردّ الواضح الكافي على هؤلاء الأدعياء الذين يقولون بصعوبة اللغة العربية في كتاباتها وقراءتها ونحوها وصرفها. وبيّن أن اللغة العربية أسهل من اللغات اللاتينية في كل ما سبق مع سوق الأدلة من كل لغة.

(٣) مستقبل الثقافة، مرجع سابق، ص٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٢٤٦ .

(٥) المرجع السابق، ص٢٤٧ .

«وفي إرسال الكلام عن غير فهم، وإرسال الجمل التي حفظت عن المعلم والتي لم يفهمها المعلم حين ألقاها، ولم يفهمها التلميذ حين تلقاها، ولم نفهمها نحن حين صححناها»[1].

ثم يأتي دور الأدب العربي ليجهز المؤلف على اللغة العربية بكاملها: «فدرس اللغة وآدابها من أهم مصادر الثقافة العامة، ولعله أن يكون أهمها وأعظمها خطراً، فهو بحكم مادته ومعانيه يتصل بالعقول والأذواق جميعاً. وهو من أجل هذا مثقف للعقول مذك للقلوب، مهذب للأذواق..».

إن هذه هي المقدمة التي بدأ بها وفيها الحق كل الحق من أن الأدب «مثقف للعقول مذك للقلوب» ولكن إلى أين يا ترى يريد المؤلف أن يذهب إلى تثقيف العقول وبأي شيء، وأي مثل عليا يريد أن يذك بها القلب. إنه يدخل مباشرة إلى هدفه إلى منهجه التغريبي ولا يفوته أولاً أن يحطم هذا الأدب العربي بطريقته المعروفة برفعه عالياً عالياً، ثم يتركه يهوي بما يكيل له من اتهامات.. «ومن المحقق أن في الأدب العربي القديم ما يعين على تحقيق هذه الأغراض ولكن من المحقق أيضاً أنه وحده وعلى جماله وروعته وعلى عمقه وتنوعه، لا يكفي لتحقّيق هذه الأغراض»[2].

أما ما يريد أن يثقف به العقول والقلوب فيقول: «ولا ينبغي أن يفرض على التلميذ تعلم اللغات الأجنبية ليلم بآدابها، فإن ذلك شيء لاسبيل إليه، وإنما يجب أن تقدم إليه لغته الوطنية هذه الآداب سهلة سائغة قريبة المنال»[3].

يا لله!! هل يصل عمى القلوب والبصيرة، والزيغ عن الحق، والولوغ في دياجير الظلام والظلم إلى هذا الحد. بأنه يريد أن يهدم الأدب العربي الإسلامي بتفريغه من محتواه وملئه كاملا بالمحتوى الغربي والفكر الغربي..«فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور»[4].

---

(١) نفس المرجع، ص٢٤٩ .

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص٢٥٠ .

(٣) المرجع السابق، ص٢٥١ - ٢٥٢ .

(٤) سورة الحج، الآية: ٤٦ .

ولنترك تلميذ الدكتور طه حسين في الرد عليه في ذلك. ولنرى قول الدكتور زكي مبارك لعميد الأدب العربي[1]: «لقد سعيت للسيطرة على السنة التوجيهية. أردت أن تفرض على الطلبة دراسة نقد النثر لقدامة، فهل تظن أن نصوص هذا الكتاب مما تسيغه عقول الطلبة في السنة الخامسة الثانوية، كان يجب أن تشتغل بالتدريس في القسم الثانوي سنة أو سنتين قبل أن ترسخ نفسك لوضع منهج الأدب بالمدارس الثانوية.

لقد سعيت سعيك أن يكون منهج الأدب في السنة الخامسة[2] خلاصة لتاريخ الآداب اليونانية واللاتينية، وأتعبت نفسك في تأليف مذكرات يستعين بها المدرسون على فهم ذلك المنهج، فهل تستطيع أن تدلّني على أمة واحدة كان فيها منهج الأدب القومي خلاصة لآداب أمة أجنبية. هل تذكر خرافة (تيسير النحو) التي شغلت بها وزارة المعارف؟ وهل تذكر أين صارت تلك الخرافة من غيابات التاريخ؟ وهل تذكر ما قوبلت به من السخرية في الشام والعراق؟.

كيف جاز عندك أن ندرس الخطب القديمة في وطن ديموسين قبل أن ندرس الخطب الحديثة في مصر؟ وكيف صح في ذهنك أن ندرس مجادلات الأحزاب في أثينا قبل أن ندرس مصاولات الأحزاب في القاهرة وبغداد؟».

أما هذه الآداب الذي يريدها عميد الأدب العربي للطالب المصري حتى يصبح واسع الأفق، عميق المعرفة مثل الطالب الأوربي فيقول: « لا تسل حامل الشهادة الثانوية المصرية عن هوميروس، ولا عن بندار، ولا عن هوراس، ولا عن فيرجيل، ولا عن دانت، ولا سرفنتيس، ولا عن جوته، ولا عن فكتور هوجو.. لا تسل حامل الشهادة الثانوية المصرية عن واحد من هؤلاء، لأنك لن تجد عنده شيئاً..».

«ولأني يائس من أن تجد عند شباب مدارسنا شيئاً إن سألته عن واحد من هؤلاء وسل

---

(١) وللحديث شجون د/ زكي مبارك، مقال في مجلة الرسالة العدد الصادر في ٣٩/١/٢٣م.

(٢) كان التعليم في ذلك الوقت مرحلتين فقط قبل الجامعة: الابتدائي ٤ سنوات، الثانوي ٥ سنوات وكانت السنة الخامسة الثانوية تسمى التوجيهية.

حامل الشهادة الثانوية في أي من بلاد أوربا الراقية عمّن شئت من هؤلاء ومن غيرهم، فستجد عنده ما يرضيك»[1].

وأسوق هنا رد ناقد من الأفاضل[2] الذين انتقدوا هذا القول فيقول:«ويرى الدكتور أن من الجرم ألا يعرف الطلبة المصريون هنا شيئاً عن : هوميروس، وبندار، وهوراس، وفرجيل... كما يعرف الطلبة الأجانب في فرنسا.

«وأنا مع الدكتور في وجوب المعرفة بهؤلاء، وفي إيجاد مترجمات لهم فيما يقرأ طلابنا كما قدمت. ولكني أسأل الدكتور: ألم يسأل نفسه مرة كم يعرف الطلبة الأجانب عن المتنبي، والمعري، وابن الرومي، والشريف الرضي من شعرائنا الأعلام؟.

«بل كم يعرف الطلبة الفرنسيون مثلاً عن ملتن وجراي، وكتيس.. من غير الفرنسيين، ذلك أنه لفت نظري في الأسماء التي أوردها أنها جميعاً من اللاتين، الذين لا عجب ولا فضل للطالب الفرنسي إذا ألمّ بهم، كما نلمّ نحن بشعراء العربية!!»[3].

ونرى فيما مضى أن المنهج الغربي وحضارة أوروبا وطلبة فرنسا.. كل هذه الأشياء مسيطرة سيطرة تامة على فكر هذا «الرجل» فأعمت بصيرته عن الحق وعن طريق الصواب وجعلته يجهل أو يتجاهل أوّليات المعرفة بأن الفكر الإسلامي يفرّق بين العلم والمعرفة من ناحية، والثقافة من ناحية أخرى، فالعلم والمعرفة تراث إنساني خالص حر، ملك للإنسانية جمعاء، ولذلك فمن حق الأمم الناهضة أن تقتبس منه ما تشاء، أما الثقافة فهي روح الأمة وتكوينها ومزاجها فهي لا تنقل، ولا تستورد، وإذا فقدت الأمة مزاجها الخاص المتمثل في تركيب ثقافتها (من دين وخلق وذوق ومشاعر وقيم) فقد فقدت وجودها ومن هنا فإنه من الخطأ الجهير ما يذهب إليه البعض من القول بأن الحضارة تنقل بثقافتها دون سبيل إلى التفرقة بين الحضارة والثقافة[4].

وهذا هو ما نادى به طه حسين في كتابه هذا بأن نتبع الحضارة الغربية اتّباع القذة بالقذة.

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص٢٥٢ .

(٢) الاستاذ سيد قطب.

(٣) نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر، سيد قطب، ص٦١،٦٢ .

(٤) مقّدمات العلوم والمناهج – الفكر الإسلامي، أنور الجندي، دار الأنصار القاهرة، ص٦ .

ومما سبق يتضح لنا المنهج التغريبي الكامل ومفهوم التجديد عند هذا الكاتب الذي جعل من نفسه نائبا عن الغرب في نقل كل مفاهيمه والذود عنها بكل ما أوتي من قوة حتى ظهر كأنه ليس هناك حق إلا الذي معه، والذي ينادي به، ويجعله من الضرورات الحتمية لحياة الأمة المصرية. والذي أراد أن تكون منفصلة عن واقعها العربي والإسلامي.

٢ - أسس هذا المنهج:

نستطيع أن نجمل الأسس التي بنى عليها طه حسين منهجه في النقاط التالية:

١ - مصر ليست من الشرق العربي الإسلامي إنما هي أوربية ومبرراته في ذلك أن العقلية المصرية أساس تكوينها الفكر اليوناني وأن مصر من أمم حوض البحر الأبيض المتوسط مثل باقي دول البحر الأبيض فتكون أوربية.

٢ - يجب الأخذ بالحضارة الأوربية حلوها ومرّها حتى تصبح مصر «قطعة من أوربا كما قال الخديوي إسماعيل».

٣ - يجب تعليم اللغتين اليونانية واللاتينية لأنهما أساس حضارة أوربا.

٤ - الاهتمام بتعليم اللغات الأوربية للطلاب المصريين.

٥ - إصلاح اللغة العربية - أو هدمها كما يريد - في نحوها وصرفها وكتابتها.

٦ - تطوير الأزهر بحيث يقتصر على مهمته الدينية فقط وليس له أن يخرّج معلّمي العربية (أي إبعاده تماما عن الحياة العامة كما هو مفهوم العلمانية).

٧ - عدم التفريق بين فرعي الحضارة وهما:

أ - العلوم والمعرفة.

ب - الثقافة (التي تمثل الدين والأخلاق والقيم).

٨ - فصل الدين عن الدولة أو فصل الدين عن الحياة عامة.

٩ - تعليم الآداب الغربية عامة في دروس الأدب والمطالعة في اللغة العربية.

١٠ - إعتبار الإسلام وتاريخه وقيمه وأخلاقياته. تراثاً لا يجوز الرجوع إليه. وهذا قليل من كثير مما كان يراد بهذا البلد المسلم ويراد لشبابه ودينهم وقيمهم.

الفصل الثالث

في اتجاه الإصلاح

ويشتمل هذا الفصل على توطئة ومبحثين:

المبحث الأول : الشيخ عبد الرحمن الكواكبي ومنهجه الإصلاحي.

المبحث الثاني : في اتجاه الإصلاح عند محمد عبده.

توطئة

أيقظ الاستعمار الغربي الصليبي بعض المفكرين المسلمين، ووجههم لأن يكونوا دعاة ضد سلطته في أية بقعة من بقاع العالم الإسلامي. ودعتهم دعوتهم لأن يعتمدوا على (الإسلام) كوسيلة أولى في إيقاظ شعوب منطقة الشرق الإسلامي ضد هذه السلطة الدخيلة، التي تصحبها روح (الانتقام) من المسلمين، منذ أن انتصروا على الصليبيين في القرن الثالث عشر، وفي تجميع قوى هذه الشعوب على العمل على تطهير البلاد الإسلامية منها. ودعاهم اعتمادهم على الإسلام إلى أن يغيروا في صورة عرضهم إياه، أو إلى أن يقربوا ويلائموا بين تعاليمه وبين أهداف الحياة القائمة إذ ذاك[1].

وفي فترتنا مناط البحث، وفي مصر المقصودة بالقول، عندما تكأكأ عليها الشرّ من كل صوب وحدب، أظهر الله لها رجالاً من بين أبنائها ليأخذوا بيدها ويقيلوها من عثرتها، فهذا في مجال العقيدة، وهذا في مجال السياسة وذاك في الاقتصاد، وفي الاجتماع، كل في مجاله الذي أراد له أن يصلح فيه، حتى إذا صدقت النية، كان الإصلاح والصلاح بأمر الله تعالى.

وكان أول حلقات هذه السلسلة في مجال الإصلاح هو جمال الدين الأفغاني الذي جاء يدعو المسلمين إلى توحيد صفوفهم لطرد الاستعمار من كل بلد عربي إسلامي.

ثم تبعه تلاميذه لإكمال المسيرة كل باجتهاده وإن خالف منهج أستاذه ولكن كل منهم سلك طريقاً غلب على ظنه أنه هو الطريق الذي يوصله إلى إصلاح ما آل إليه حال

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د/محمد البهي، ص٣٦٨ - ٣٦٩ .

المسلمين. فما كان إلا أن ظهرت مناهج مختلفة للإصلاح في هذه الفترة لتعدد نواحي الفساد التي سادت الناس في ذلك الحين من المستعمر المحتل، ومن آفات الاستشراق، وأمراض التغريب، التي استشرت حتى صار دعاتها من أبناء جلدتنا ومن يتسمون بأسمائنا. فكان هناك الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي وكان من قادته محمد عبده، والكواكبي وحسن البنا.

وكان هناك الإصلاح السياسي والوطني الذي نادى بطرد المستعمر وإبعاده عن البلاد لتنعم بخيراتها وتعود لها حريتها. وقد اختلف كل منهج عن الآخر[1] والغاية في النهاية واحدة وهو خروج المستعمر. ومنهم مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول.

وسنقصر هذا الفصل بتيسير الله على منهج «الإصلاح الديني» ومفهومه مع دراسة مناهج وأعمال بعض من رجاله لتتضح صورته كاملة أمامنا.

مفهوم الاصلاح الديني:

هو الرجوع للقيم الدينية، ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك قصد التخفيف من وزنها في نفوس المسلمين. وهو أيضاً محاولة السير بالمبادىء الإسلامية والعبور بها فوق نقطة الركود في حياة المسلمين إلى حياة المسلم المعاصر، حتى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين أمسه وحاضره؛ عندما يصبح في غده[2].

ويخرج عن نطاق هذا المبحث ما قدمناه في المبحث السابق من مناهج التغريب والتي تعتمد على المحاولات الفكرية التي يدّعي القائمون بها إصلاحاً أو تجديداً في الإسلام، وهي في واقع أمرها إخضاع للون معين من التفكير، أجنبي عنه، سواء في هدفه أو فيما ينتج منه.

والإصلاح الديني في مجال الإسلام بهذا المعنى، ذو صلة وثيقة بالعصر الذي يتم فيه، وبالفكر الذي يقوم بمحاولته، وبظروف الحياة التي عاش فيها هذا الفكر.

«والإصلاح الديني» بهذا المعنى كمحاولة فكرية.. تفكير ومنهج يقوم على نقد وبناء،

---

(١) فالبعض يريد أن يسلك المقاومة بالسلاح والبعض يريد المفاوضات.

(٢) راجع: الفكر الإسلامي الحديث، محمد البهي، ص٣٦٧

ويخلص إلى اعتبار قيمة واحدة. هي قيمة الإسلام في التوجيه الإنساني[1].

وقد ظهر في تلك الحقبة على ساحة الإصلاح الديني بالمفهوم الذي أوضحناه زعيمان من زعماء الإصلاح في العصر الحديث[2]:

أولهما : من مصر ومن أزهرها هو الشيخ محمد عبده.

والآخر : من الشام نزح منها إلى مصر وعاش بها، ولكن ظل فكره عاملاً في سبيل مبدئه وهو الشيخ عبد الرحمن الكواكبي، جاء من الشام يحمل معه لواء الوحدة العربية «كأيدولوجيا» وفكرة ومنهج لا تتعارض في مضمونها مع مفهوم الإسلام أو قيمه.

(١) المرجع السابق، ص٣٦٧ - ٣٦٨ .

المبحث الأول

الشيخ عبد الرحمن الكواكبي ومنهجه الإصلاحي
(١٢٧١ - ١٣٢٠هـ - ١٨٥٤ - ١٩٠٢م)

ويتكوّن هذا المبحث من أربعة مطالب:

المطلب الأول : حياته ونسبه.

المطلب الثاني : الكواكبي في مصر.

المطلب لاثالث : منهج الكواكبي في الإصلاح.

المطلب الرابع : ملامح من هذا المنهج.

المطلب الأول

حياته ونسبه

١ - أسرته:

ينتسب الكواكبي من جهة والديه إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه[١] فهو من بيت في «حلب» يعتز بنسبه وحسبه وعلمه وجاهه وماله، فأسرة الكواكبي كانت فيها نقابة الأشراف، ولها مدرسة تسمّى المدرسة الكواكبية، وأبوه أحد المدرّسين في الجامع الأموي بحلب والمدرسة الكواكبية. وهو السيد «أحمد بهائي بن محمد بن مسعود الكواكبي» (١٨٢٩ - ١٨٨٢م) فكان من العلماء الحجة في علم «الفرائض» وأميناً لفتوى الولاية، وعضواً بمجلس الولاية، وقاضياً لها، غير مركزه بين الناس، فهو أمين سرهم، ومحرر عقودهم وصكوك معاملاتهم. فينضاف بذلك هذا المجد العلمي والاجتماعي والسياسي إلى شرف النسب. فتبيّن لنا صورة هذا المنبت الذي نبت فيه مفكرنا الإسلامي الأصيل.

وعلى نفس الدرب تضيف أمه السيدة «عفيفة بنت مسعود آل النقيب» صفحات من ذلك المجد الذي ورثه الكواكبي في هذا الشرف فهي أيضاً تنحدر من هذا النسب الشريف ويتصلان في جدهما «إسماعيل الصفوي» مؤسس الأسرة الصفوية، والتي حكمت إيران قرابة قرن ونصف من الزمان[٢].

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي، عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٩م، ص٤٠ .

(٢) انظر: عبد الرحمن الكواكبي د/سامي الدهان، ط دار المعارف، ١٩٦٤م القاهرة، ص١٢،١٥،١٦ .
- الأعمال الكاملة للكواكبي، محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م.

وقد تعلم الكواكبي في مكتب أنطاكية والمدرسة الكواكبية بحلب كل ما يتلقاه التلميذ فيهما من العلوم المدرسية، كما تعلّم اللغتين التركية والفارسية ومبادىء الرياضيات على الأساتذة الخصوصيين من أصدقاء أبيه، وتلقى من أبيه «وهو مدير ومدرّس بالمدرسة» صفوة العلوم الدينية والأدبية التي كان يتقنها[1].

وإذا كانت الظروف لم تتح للكواكبي دراسة إحدى اللغات الغربية، فلقد ظهرت في كتاباته آثار قراءة المترجمات عن هذه اللغات، وخاصة في كتابه (طبائع الاستبداد)[2].

كما أن ثقافته لم تقتصر على العلوم السابقة بل امتدت دراسته لتشمل كذلك المنطق والرياضة والطبيعة والسياسة، إلى جانب العلوم العربية والشرعية التي كانت سائدة في مثل البيئة العلمية التي نشأ بها مفكرنا الكبير[3].

وكان الكواكبي مولعاً بالقراءة، فلم يكتف بما يتعلم في المدرسة، بل عكف على قراءة الصحف التي تصل إلى حلب من الآستانة وتنشر الترجمات الكثيرة عن الغرب، فألمّ بكثير من العلوم وساعده في ذلك معرفته للغة التركية واطّلع على العديد من المؤلفات والمراجع حتى إذا بلغ العشرين من عمره كان شاباً يجمع بين الثقافة الدينية والأخلاق العالية والمعارف الواسعة، ويعيش في بيئة ثقافية رفيعة، وخالط العلماء والأدباء والفقهاء.

٢ – المولد والنشأة:

ولد عبد الرحمن الكواكبي عام ١٨٥٤م وذلك على الراجح لقول عدد من الباحثين بذلك[4]، وبترجيح نجله د/أسعد الكواكبي وأحفاده أيضاً[5] والبعض يثبتها كما جاءت في الأوراق الرسمية بدون تصحيح ١٢٦٥ – ١٨٨٤م[6].

(١) عبد الرحمن الكواكبي، العقاد، ص٥٥ .
(٢) زعماء الإصلاح، أحمد أمين، مرجع سابق، ص٢٥٣ .
(٣) مجلة الغد، العدد الأول، يناير ١٩٥٩م.
(٤) منهم: د/سامي الدهان، الأستاذ عباس العقاد.
(٥) الأعمال الكاملة، محمد عمارة، ص١٦ .
(٦) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ١٩٦٥م، ص٢٤٩ .

ويوضح لنا سبب هذا اللبس في الأوراق الرسمية الدكتور سامي الدهان فيذكر أن الكواكبي اضطر إلى أن يغير من تاريخ ميلاده، فيضيف إلى سنه الحقيقي ست سنوات، وذلك حتى يتمكن من ترشيح نفسه للانتخابات في حلب، أثناء نضاله ضد سلطة العثمانيين[1].

وتوفيت والدته سنة (١٢٧٥هـ) وهو في نحو السادسة من عمره (وهو الراجح) فأودعه والده حضانة خالته السيدة صفية بأنطاكية فأقام بها إلى سنة (١٢٨٣هـ)، ثم عاد إلى حلب لدخول المدرسة الكواكبية[2].

وقد علمته خالته اللغة التركية أثناء حضانتها له، والتي أجادها فيما بعد بمدرسة الشيخ «ظاهر الكلزي» بحلب، والتي أضاف إليها تعلم الفارسية، فضلاً عن اللغة العربية التي بلغ فيها المستوى الذي يصبو إليه روّاد الفكر ونابغوه[3].

٣ – جهاده الصحفي:

ما إن بلغ الكواكبي الثانية والعشرين من عمره حتى أصبح محرراً غير رسمي في صحيفة الحكومة (فراط)، التي أسست عام ١٨٦٧م وظلت تصدر بالعربية والتركية حتى عام ١٩١١م ولم يمض عام واحد حتى عيّن المحرر الرسمي للصحيفة[4]. وذلك من خلال الجهد البارز الذي صبه في عمله الجديد[5].

وفي عام ١٨٧٨م أي في الرابعة والعشرين من عمره وبالاشتراك مع السيد هاشم العطار أنشأ الكواكبي صحيفة تولى تحريرها بنفسه بعيداً عن الإطار الحكومي سماها (الشهباء)، وكانت أول جريدة عربية تصدر في حلب كما كانت أول عمل معلن بين الناس

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي، سامي الدهان، ص١٦ – ١٧ .

(٢) ولو كان قد بلغ العاشرة عند وفاة أمه لاستغنى عن الحضانة في هذه السن وصلح لدخول المدرسة الكواكبية بغير تأجيل. ولو صح تاريخ الأوراق الرسمية لكان نحو السابعة عشرة حين عاد من أنطاكية لدخول المدرسة، وهي سن متأخرة لمن يتدىء الدراسة في مثل أسرته. (عبد الرحمن الكواكبي، عباس العقاد، ص٥٥).

(٣) الأعمال الكاملة، محمد عمارة، ص١٧ .

(٤) من أعلام التربية العربية الإسلامية، المجلد الرابع، د/محمد قدري لطفي، ص٢٥٩ .

(٥) الأعمال الكاملة، مرجع سابق ص١٨ .

لمفكرنا العبقري، فاغتبط بها الناس وأقبلوا عليها إقبالاً عظيماً. غير أن هذه الصحيفة لم تكتب لها الحياة سوى أيام قليلة فلم يمهلها الوالي التركي لحلب أكثر من خمسة عشر عدداً فقط، ظهرت فيها مواهب الكواكبي، وأخذت مقالاته النارية العميقة توقظ ضمائر مواطنيه، وإن كانت أيقظت كذلك سيف الوالي العثماني لحلب آنذاك (كامل باشا القبرصي) الذي عطّلها. ويرجع بعضهم هذا التعطيل إلى أن الكواكبي كان متسرعاً في دعوته إلى الإصلاح، مبالغا في نقده أعمال الوالي، مشيراً من طرف خفي إلى استبداد السلطان عبد الحميد في الوقت الذي كانت فيه جميع الصحف العربية والتركية الأخرى تكيل المدائح للسلطان وتغدق عليه الألقاب فتجعله ملك الملوك، وملجأ الخلافة، وباني الدنيا وظل الله في أرضه والسلطان الأعظم.

المطلب الثاني

الكواكبي في مصر

عندما بلغ الصراع شدته بين الكواكبي والسلطة العثمانية بحلب وزادت حدته وخافت السلطة من تعاطف الناس في جانب الكواكبي ولما لم يهتم الرجل بما سبّبه له أبو الهدى الصيادي وعارف باشا من خسارة في أمواله في التجارة أخذوا يسلطون عليه بعض العصابات لاغتصاب مزروعاته وإتلافها بل والاعتداء عليه[(١)].

كأني بالكواكبي عندما اشتدت به المحنة يتمثل بهذه الآية الكريمة: ﴿**إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم، قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض. قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها**﴾[(٢)].

١ - هجرته إلى مصر:

فما كان من الكواكبي إلا أن عقد العزم على الهجرة إلى مصر حيث ملتقى الأحرار من كل البلاد العربية والإسلامية التي تناضل في سبيل الحرية والعدل، في سائر أجزاء الوطن العربي من المحيط إلى الخليج، وتمكن من مغادرة حلب تحت ستار السفر إلى استانبول لتقديم بعض الظلامات كالمعتاد، ولكنه توجه إلى مصر حيث استقر به المقام هارباً بفكره وعقيدته. وقد لقي الكواكبي في مصر ترحيباً وحسن وفادة، والتقى فيها بعدد من الإخوان والأصدقاء السوريين الذين وجدوا في مصر ملاذاً وملجأ، وكانوا يعملون على ظفر العرب بالحرية والاستقلال، فألفت المودة بينهم، وجمعتهم وحدة الهدف ونبل الجهاد وكان منهم الشيخ

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي، د/سامي الدهان، ص٢٧ .

(٢) سورة النساء، الآية:٩٧ .

رشيد رضا، ومحمد كرد علي، وعبد القادر المغربي، ورفيق العظم وغيرهم من المجاهدين الذين وقفوا أقلامهم وأفكارهم على خدمة الأمة العربية الإسلامية وعزتها[1].

وتوطدت الصلة بين الكواكبي والشيخ علي يوسف[2] صاحب جريدة المؤيد، فأخذ ينشر له في جريدته مقالات متفرقة عن الاستبداد، جمعت فيما بعد في كتاب «طبائع الاستبداد» أشهر كتب الكواكبي والذي طبعه في مصر.

وقد أخرج الكواكبي كتابه الثاني «أم القرى» وطبعه في مصر أيضاً وكان فكره في الكتابين يدلّ على العمق والفكر المتقدم والدعوة الجريئة للإصلاح والتي سبقت زمانه الذي كان يعيش فيه، وكان طبيعياً صدور إرادة السلطان بمنع دخول الكتابين للدولة العثمانية، وسنأتي بتفصيل عنهما عندما سنتكلم عن منهج الكواكبي في الإصلاح.

وكما اختلف في تاريخ ميلاده فقد اختلف أيضاً في تحديد تاريخ هجرته إلى مصر.

فيذكر البعض أنها قد تمت في سنة ١٣١٦هـ سنة ١٨٩٩م ويذكرون أن ذلك إنما كان في الثاني والعشرين من شهر رجب[3].

والعام الهجري سنة ١٣١٦هـ إنما يوافق العام الميلادي سنة ١٨٩٨م وأوائل سنة ١٨٩٩[4]. ثم يذكرون أن سن الكواكبي كانت يومئذ ٤٧ عاماً وذلك إذا اعتمدنا العام الهجري سنة ١٣١٦، و ٤٥ عاماً إذا اعتمدنا التاريخ الميلادي الذي ذكروه وهو سنة ١٨٩٩ م.

بينما تذكر مصادر أخرى أن تاريخ هجرته إلى مصر إنما هو العام الهجري سنة ١٣١٨ (١٩٠٠م)[5].

---

(١) من أعلام التربية العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٦٢ .

(٢) الشيخ علي يوسف: (١٨٦٣ - ١٩١٣م)، صحفي وسياسي وقطب ديني مصري، تعلّم بالأزهر، واتصل بجمال الدين الأفغاني. أصدر عام ١٨٨٧م جريدة الآداب وعطّلت عام ١٨٨٩م. أنشأ جريدة «المؤيد» ١٨٨٩م وظل يحرّرها ٢٣ سنة، ثم تخلّى عنها لإسناد منصب ديني إليه، أصدر «المؤيد الأسبوعي» في طبعتين إنجليزية وفرنسية، وكان أول مصري استورد مطبعة دوّارة «روتاتيف» لطبع جريدته. أسّس جمعية الهلال الأحمر. (الموسوعة العربية الميسرة، ص ١٢٣٢).

(٣) عبد الرحمن الكواكبي، سامي الدهان، مرجع سابق، ص٢٨ .

(٤) قمت بحسابها بالحاسب الآلي «الكمبيوتر» فوافق التاريخ الهجري ١٣١٦/٧/٢٢ هـ التاريخ ١٨٩٨/١٢/٥م.

(٥) مقدمة «أم القرى»، د/عبد الرحمن الكواكبي.

والذي يبدو أقرب إلى الصواب هو أن هجرة الكواكبي إلى مصر إنما كانت في سنة ١٨٩٩م وذلك لأن وفاة الرجل قد أجمع الناس على أنها إنما كانت في يونيو سنة ١٩٠٢م، والأستاذ محمد رشيد رضا رحمه الله، وكان صديقاً له عندما يكتب عنه عقب وفاته، في المنار سنة ١٩٠٢م ويتحدث عن كتابه «أم القرى» وتاريخ طبعه بمصر يقول:

«ونقحه ست مرات آخرها عند طبعه منذ سنتين ونيف، أي عقيب قدومه إلى مصر»[١].

وعندما تم لنا التحقق من التاريخ الميلادي الموافق للثاني والعشرين من شهر رجب عام ١٣١٦هـ إنما يوافق الخامس من ديسمبر عام ١٨٩٨م فواضح أن الفرق حتى دخول عام ١٨٩٩م لا يتجاوز ستة وعشرين يوماً أي أن التاريخين المذكورين متقاربين تماماً ويكون التاريخ المحدد بالشهر واليوم هو التاريخ الصحيح.

وفي مصر وجد الكواكبي المناخ الحر، والجو الصحي الذي يتيح له: لا مجرد نشر أصول ومسودات الفصول والموضوعات التي جاء بها من حلب فقط، بل والفرصة السانحة لإدخال التعديلات والإضافات التي ما كان له أن يفكر في إدخالها وإضافتها وهو هناك في ظل كبت العثمانيين وإرهابهم المشرع على أعناق الأحرار وعقولهم وقلوبهم[٢].

وقد تواكبت الظروف في مصر لخدمة الكواكبي وفكره حتى أنه ظهرت إشاعات حول الظروف المساعدة للكواكبي خلال إقامته القصيرة في مصر[٣]، والذي نشر فيها كل فكره ومنهجه في جو متقبل لما يقول، ومساعد على ما يقول، فلا يكاد يستقر به المقام في مصر حتى يبدأ في نشر حلقات كتابه «طبائع الاستبداد» في جريدة (المؤيد) الجريدة الشبه رسمية للخديوي عباس[٤] ويلتقي مع أقرانه أصحاب الفكر الحر في منتديات القاهرة السياسية[٥].

---

(١) الكواكبي، سامي الدهان، مرجع سابق، ص٥٥ .
(٢) الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص٢٦ .
(٣) من أواخر سنة ١٨٩٨م إلى سنة ١٩٠٢م.
(٤) انظر: الكواكبي، العقاد مرجع سابق، ص١٤٥ .
(٥) جلسة «سبلندد» وجلسة «يلدز».

الكواكبي والخديوي:

ففي الجانب الأول كان تقبل الخديوي لعبد الرحمن الكواكبي تقبلاً وصل إلى الصداقة حتى قيل أن الخديوي عباس الثاني كان يتوق إلى الخلافة فأرسل في طلب الكواكبي ليقوم بالدعاية له، وليحث أهل الإمارات وشيوخها على كتابة العرائض يبايعون الخديوي فيها بالخلافة، ومن هنا كانت رحلة الكواكبي إلى جزيرة العرب واليمن والسودان وفيها تحول أيضاً إلى الهند وزنجبار والحبشة وكراتشي، يجمع المعارف المختلفة ويدوّن مشاهداته الكثيرة، وقد استغرقت هذه الرحلة ستة شهور[1].

وفي الجانب الآخر تثار إشاعة القائلين بأن الدولة الإيطالية يسّرت للكواكبي الرحلة التي قام بها لأنها كانت تطمع في نجاح المسعى إلى خلع الخلافة التركية منذ توجهت محاولاتها الاستعمارية إلى شواطىء البحر، لعلها تستفيد من مصادقة الخلافة العربية المنتظرة بعد إقامتها على مقربة من مناطق نفوذها[2].

وهذه الاشاعة مردودة لأن الدولة الايطالية لا مصلحة لها في إقامة خلافة عربية في أرض يحكمها الإنجليز ويسيطرون على شواطئها.

والذي يبدو معقولاً في هذه النقطة هو اتصال الكواكبي بالخديوي عباس فقد وصل الكواكبي إلى القاهرة خلال أزمة من الأزمات المستحكمة بين «عابدين» و «يلدز»[3] وبين «عابدين» و «نقابة الأشراف» التي كان «أبو الهدى الصيادي» يتولاها في عاصمة الخلافة، فلا غرابة إذاً في اتحاد الخطة بين الخديوي وبين صاحب طبائع الاستبداد في تلك الفترة، ولا غربة في التحالف بينهما على إتقاء الشر من دسائس «يلدز» ودسائس «نقابة الأشراف» في آونة واحدة[4].

وبلغت المدة التي مكثها الكواكبي في مصر سنتين ونيف كان فيهما موضع الترحيب والتقدير والإعزاز من الجميع.

---

(١) انظر: من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٦٢ - ٢٦٣ .

(٢) الكواكبي، العقاد، ص١٤٣ - ١٤٤ .

(٣) عابدين: قصر الخديوي بالقاهرة، يلدز: قصر الخليفة بالآستانة والجملة كناية عن الخلاف بين الخديوي والخليفة العثماني.

(٤) انظر: الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، ص١٤٤ - ١٤٥ .

٣ – وفاته:

تعددت الروايات عن أخباره الأخيرة ليلة وفاته ـ يرحمه الله ـ فقد جاء في مذكرات الأستاذ كرد علي[1] في الجزء الثاني التي يقول فيها:

«وجاءني ذات ليلة يسمر معي في داري مع الحبيب رفيق بك العظم[2] يستشيروني في أمر عظيم. قال: إن الخديوي عباس عرض عليه أن يصحبه إلى الآستانة ليقدمه إلى السلطان العثماني ويستجلب رضاه عنه، وبذلك تنحلّ هذه المشادة ويطمئن الخليفة التركي إليه. فصعب عليّ وعلى رفيق بك إبداء رأي في موضوع جد خطير كهذا لأن ابن عثمان لا تأخذه هوادة فيمن خرجوا على سلطانه، وخشينا أن تكون هناك دسيسة يذهب الرجل ضحيتها. ومما قال لنا أنه حائر في أمره بين القبول والرفض، وأنه شعر بالأمس بوجع في ذراعه وما عرف له تعليلاً، وتقوّض المجلس وذهب السيد الكواكبي إلى داره فما هي إلا ساعة وبعض ساعة حتى سمعت ابنه السيد كاظم في الباب يبكي وينوح، ويقول: قم يا كرد علي فإن صديقك قد مات..»[3].

ولم تكن رواية كرد علي هي الوحيدة بل لقد تعددت الروايات ومنها ما رواه أحد أصدقائه الشيخ صالح عيسى وكان مقيماً في مصر إذ يقول كما جاء في عدد يناير سنة ١٩٤٣م من مجلة الكتاب:

«وفي اليوم الخامس من شهر ربيع الأول سنة ١٣٢٠هـ ورد على السيد عبد الرحمن من قبل حضرة الخديوي – وكان مصطافاً في الإسكندرية – بطاقة يدعوه فيها لحضور ضيافة يقيمها هذا اليوم في الإسكندرية، فأجاب السيد الدعوة وركب قطار السرعة وصار إلى

---

(١) الكرد علي ولد سنة ١٨٩٦م من أصل عراقي كردي عربي النشأة من أكبر المدافعين عن الإسلام والمسلمين ومن أبرز رواد النهضة الإسلامية العربية الحديثة، إسلامي التفكير والمعتقد، سلفي النزعة والاتجاه، أسس ديوان للترجمة والتأليف، أصبح هو المجمع العلمي العربي منذ سنة ١٩١٩م وكان الأستاذ كرد علي رئيسا له منذ تأسيسه حتى توفي سنة ١٩٥٣م.
(معالم الثقافة الإسلامية، الدكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الرابعة ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م، ص٤٧٧ – ٤٧٩).

(٢) رفيق العظم: «١٨٦٥ – ١٩٢٥م» – كاتب عربي من رواد النهضة الفكرية، ولد ونشأ في دمشق، وأقام معظم حياته في مصر، واتصل بالشيخ محمد عبده، اتجه في معظم كتاباته إلى الدعوة الإسلامية الإصلاحية. (الموسوعة العربية الميسرة، ص٨٧٣).

(٣) عن كتاب الكواكبي، العقاد، ص١٤٩ .

الإسكندرية، وقابل الحضرة الخديوية وحضر ضيافته وعاد إلى مصر من يومه، وفي الليل سهرنا معه في مقهى «استانبول» مع جماعة من أدباء مصر وأفاضلها يزيد عددهم على العشرة، وكنت جالساً جانب السيد عبد الرحمن ولما صارت الساعة الرابعة عربية من تلك الليلة هممت بالقيام لأن النوم غلبني، فاستدعاني إليه وكنت جالساً في قربه، وقال لي: أحس بوجع شديد في خاصرتي اليسرى وهو إذا دام معي ساعة أخرى، فلا شك أنه يكون قاتلي. فقلت له: لا بأس عليك إن شاء الله. ثم انصرفت إلى منزلي ورقدت في فراشي، وما كاد شفق الفجر يلهب فحمة الليل إلا والباب يطرق عليّ. فنهضت من فراشي مسرعاً وقلت مَن بالباب فأجابني الطارق بقوله أنا كاظم. إن أخاك والدي قد مات. فدهشت من هذا الخبر المفاجىء»[1].

ونقل الدكتور سامي الدهان عن مجلة الحديث (١٩٤٠م) رواية أخرى فقال:

«في مساء الخميس ١٤ يونيو ١٩٠٢م الموافق ٥ ربيع الأول سنة ١٣٢٠هـ جلس في مقهى يلدز قرب حديقة الأزبكية إلى أصحابه وأصدقائه وفيهم السيد رشيد رضا[2]، والأستاذ محمد كرد علي وابراهيم سليم النجار وشرب قهوة مُرّة، وبعد نصف ساعة أحس بألم في أمعائه فقام للحال، وقصد مع ابنه السيد كاظم في عربة حنطور إلى الدار. وظل يقيء حتى قارب الليل منتصفه، فأصيب بنوبة قلبية ضعيفة، فأحس ابنه بالخطر وهبّ يستدعي أقرب طبيب من الحلّة، ولما عاد بصحبة الطبيب وجد أباه قد فارق الحياة، وسرى الخبر صباح الجمعة في مدينة القاهرة، فأمر الخديوي بدفن الكواكبي على نفقته الخاصة وأن يعجل بدفنه، وأرسل مندوباً عنه لتشييعه، ودفن بقرافة باب الوزير في سفح المقطم، واحتفل له السيد علي يوسف صاحب جريدة المؤيد بثلاث ليال حضر فيها القراء...»[3].

---

(١) عن الكواكبي، العقاد، ص١٥٠ - ١٥١ .

(٢) محمد رشيد رضا: «١٨٦٥ - ١٩٣٥م»، عالم الدين وواحد من رجال الإصلاح الإسلامي، ولد ونشأ في القلمون بطرابلس، وتعلم فيها. رحل إلى مصر عام ١٨٩٧م، واتصل بالإمام الشيخ محمد عبده وتتلمذ له. أصدر مجلة المنار لبث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي. أقام في مصر. رحل إلى الهند والحجاز وأوربا، وعاد ليستقر في القاهرة. توفي أثر حادث ودفن بالقاهرة. أشهر آثاره مجلة «المنار» (٣٤ مجلداً) و (تفسير القرآن) (١٢ مجلداً) ولم يكمله، وتاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده وغيرها. للأمير شكيب أرسلان كتاب في سيرته. (الموسوعة العربية الميسرة، ص١٦٦٠).

(٣) نقلاً عن، الكواكبي، العقاد، ص ١٥١ - ١٥٢ .

وتكاد كل هذه الروايات تصب في مصب واحد، وتلتقي عند تفسير متفق عليه عند سماع خبر الوفاة المفاجيء للسيد عبد الرحمن الكواكبي.. وهو أن الكواكبي ذهب ضحية الغدر والخيانة والدسيسة بتدبير من أبي الهدى الصيادي أو جواسيس السلطان عبد الحميد[(١)] فيقول الأستاذ الغزي في مجلة الحديث:

«كأن وفاته كانت منتظرة لأنها لم يمض عليها يوم أو بعض يوم إلا وقد اتصلت بمسامع السلطان عبد الحميد، وعلى الفور أصدر إرادته إلى السيد عبد القادر القباني - صاحب جريدة ثمرات الفنون التي كانت تصدر ببيروت - لأن يهبط سريعاً، ويقصد محل إقامة السيد ويحرز جميع ما يجده من الأوراق ويرسلها إلى المابين».

ولم تكن هذه الفعلة مستبعدة في هذا العصر على المتهمين بها. وأنا أؤيد الاتجاه ولكني أوجه هذا الأمر باشتراك الخديوي عباس في ذلك مع جناحي الإتهام السابقين السلطان والصيادي فقد دخل الخديوي شريكاً ثالثاً ليكون ذلك «عربون» الصلح مع السلطان عبد الحميد ودليل إخلاص نيته له، وذلك بأن يسهم في التخلص من عدو السلطان ولو كان صديقاً شخصياً له.

ويرجح هذا الظن ما يلي من القرائن:

١ - عندما اعتدل الجو بين «يلدز» و «عابدين»[(٢)] عرض الخديوي على الكواكبي أن يصحبه إلى الأستانة ليقدمه (!!!) إلى السلطان ويعيده الى حظيرة رضاه. (ولما لم تحدث الإجابة كان الحل البديل).

٢ - ورود بطاقة دعوة من الخديوي للسيد الكواكبي لحضور ضيافة بالإسكندرية فسافر

---

(١) السلطان عبد الحميد الثاني: (١٨٤٢ - ١٩١٨م) هو ابن السلطان عبد المجيد وقعت في عهده حروب كثيرة يعتبر عبد الحميد أعظم خليفة في عصر انحطاط الدولة، له إصلاحات منها تأسيس التعليم الإبتدائي والمتوسط، أنشأ مستشفيات الأطفال، خلع عبد الحميد بتاريخ ٢٧ نيسان سنة ١٩٠٩م بمؤامرة من اليهود والاتحاديين. توفي وله من العمر ٧٨ سنة في ١٠ شباط ١٩١٨م.
(السلطان عبد الحميد الثاني مذكراتي السياسية «١٨٩١ - ١٩٠٨» ص١١ - ١٣).
(الموسوعة العربية الميسرة، ص ١١٨٠).

(٢) وصل الكواكبي إلى القاهرة سنة ١٨٩٨م وهناك أزمة مستحكمة بين عابدين ويلدز وبين عابدين ونقابة الاشراف التي كان يتولاها أبو الهدى الصيادي في عاصمة الخلافة وكان هناك عدة نقاط للخلاف منها: قاضي مصر، جزيرة «طشبوز» ومهاجمة الصحافة في مصر للسلطان وغير ذلك وامتدت هذه الأزمة حتى عام ١٩٠٢م بعد إرسال الرسل بين الطرفين فيحتمل أن يكون هذا من بنود الصلح بينهما بل أول بند تسليم الكواكبي بالآستانة أو..

الكواكبي وعاد في نفس اليوم إلى القاهرة (مذكرات كرد علي).

٣ ـ ما أن جلس بين أصدقائه في مقهى «استانبول» فأحس بألم شديد وقيء فانتقل إلى داره بصحبة ولده وفارق الحياة مع الفجر.

كل هذه القرائن تشير بقوة إلى اشتراك الخديوي في ذلك.

ويريح بعض الباحثين نفسه من التقصي ويقول إنه:

«ذهب ضحية ذبحة صدرية»[١].

ويؤيد قوله هذا بما شعر به الفقيد من أعراض الذبحة كوجع الذراع وألم الجنب الأيسر، وما جاء في النبأ الأخير عن إصابته بنوبة قلبية خفيفة تلتها نوبة الوفاة، وربما كان للإعياء من أثر القيء فعله في تحريك عوارض النوبة وتعجيل القضاء المحتوم.

«وما كان باليقين الذي لا ظن فيه، إلا ضحية الخيانة والظلم فيما تجنيان من داء يفعل في النفوس ما تفعله السموم في الأبدان[٢]».

ومثواه الأخير في ضريحه بباب الوزير بالقاهرة، كتب عليه شاعر النيل حافظ ابراهيم هذين البيتين:

هنا رجل الدنيا، هنا مهبط التقى ... هنا خير مظلوم، هنا خير كاتب

قفوا واقرأوا أم الكتاب وسلموا ... عليه، فهذا القبر قبر الكواكبي

وعلى مر السنين والأجيال، ظل القاهريون البسطاء، ولا يزالون يقرأون أم الكتاب على قبر الكواكبي كما استمروا يقرأون له: (أم القرى) و (طبائع الاستبداد)[٣] وعلى غلافه يقول:

«إنها صيحة في واد.. أو نفخة في رماد.. إن ذهبت اليوم مع الريح، فستذهب غداً بالأوتاد»!

رحمه الله رحمة واسعة. مفكّراً ومصلحاً ومجاهداً وشهيداً بإذن الله.

---

(١) هذا ماكتبه الأستاذ محمد لطفي جمعة في مجلة الحديث سنة (١٩٣٧م).

(٢) الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، ص١٥٣ .

(٣) الأعمال الكاملة، محمد عمارة، مرجع سابق، ص٣٢ .

المطلب الثالث

منهج الكواكبي في الإصلاح

حظ الإنسان من الثقافة أن يعيش في عصره لا يتخلف عن شأوه في علمه ولا في عمله، فليس للثقافة من حسنة ألزم لها من هذه الحسنة في مجال المعيشة ولا في مجال الدعوة إلى التجديد والإصلاح. وكان فضل الكواكبي في ثقافته فضل المثقف الذي انتفع ونفع بها قومه، وجعلها عملاً منتجاً، ولم يتركها كما تلقّاها أفكاراً وكلمات. وقد أخذ من الثقافة بالقدر الذي يغنيه أن يعرف ما يعنيه في عمله[1]. فكان منهج الكواكبي في الإصلاح ذا شعبتين:

الشعبة الأولى : إصلاح المجتمع الإسلامي.

الشعبة الثانية : إصلاح الحكومة المستبدة.

وهذا ما ركز عليه في مصادر ثقافته، وهذا ما قام به في صميم عمله الإصلاحي، فاحتفظ لنفسه أصولاً لم يحد عنها ما وسعه الجهد أملاً في أن يصل إلى ما يبتغي من إصلاح ومن هذه الخطوط التي رسمها لنفسه ما يلي:

١ ـ أن يعلم من أحكام دينه ما يميز به الصحيح وغير الصحيح ويهتدي به إلى القويم من الرأي والاعتقاد غير القويم..

٢ ـ أن يعلم من أحوال عصره علاقات الدول والأوطان، ومجمل الوقائع الثابتة من دعوة الحرية

(١) الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، ص٦٣ .

والإصلاح، وذلك هو ما سنلمسه في كتابيه اللذين عبّر فيهما عن منهجه الكامل في الإصلاح.

٣ ـ التجديد عند الكواكبي إنما يقوم على تطهير الديانة الإسلامية من نفايات الخرافة، وحواشي البدع التي لصقت بها في عصور الجمود والتقليد وعنده أن المحافظة مرادفة للتجديد على أقوم سبله، فاعتبار الكواكبي من صميم المحافظين في الدين لا يخرجه من زمرة المجددين المتشددين في طلب الإصلاح.

٤ ـ لم يكن يعمل غير ما يقول، ولم يكن ينقد بكلامه ما يترخص فيه بمسلكه.

٥ ـ التجديد عنده هو محو الفضول عن العقيدة الإسلامية والعودة بها إلى بساطة الحرية والاستقامة والاجتهاد في الفهم المنزّه عن قيود التقليد[١].

٦ ـ كان أسلوبه ينمّ على مطالعاته ومطالعاته تتم على الوجهة التي اتجه إليها بفطرته واستعد لها بتربيته، وهي وجهة العمل على محاربة الاستبداد وتدعيم مبادىء الحرية[٢].

٧ ـ كان أمامه هدفاً محدداً واضحاً. لا يتحول عنه ولا يحيد عن طريقه فيما يكتب أو يعمل. فهو ملء فكره وقوله وعمله لا يشغله عنه شاغل، وهو محاربة الاستبداد.

جهاده الفكري والعلمي

كانت الأمة الإسلامية في العصر الذي عاش فيه الكواكبي مثالاً للضعف والتخلف والفرقة، وكانت تعيش في جو خانق من ظلم الحكام واستبدادهم، وكانت حياة الكواكبي شخصياً مليئة بالتجارب القاسية والخبرات العصيبة والاضطهادات المريرة، لذا لم يكن غريباً أن تكون أعمال الكواكبي الأدبية ومؤلفاته ومقالاته في الصحف صورة لما يحيط به من بطش الحاكم، وتخلّف الوطن، وفقدان الحرية وانتشار الجهل، والحاجة إلى الإصلاح.

ومن هنا كان أهم ما خلّف الكواكبي من آثار فكرية تنمّ عن مسلكه ومنهجه، كتابين: الأول: (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) الذي حلّل فيه سمات الاستبداد

(١) انظر: الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، صفحات ٦٢،٦٨ .

(٢) المرجع السابق، ص٧٢ .

وأهدافه ووسائله وطرق التخلص منه، والثاني (أم القرى) الذي حلّل فيه أسباب تأخر الأمة الإسلامية، ودواعي تخلّفها وما يمكن أن يتبع من أساليب لإصلاحها. هذا إلى عديد من المقالات الاجتماعية في الصحف والمجلات تهدف إلى محاربة الجهل، وبث الوعي، والدعوة إلى التحرر[1]. وسوف نستعرض - بتيسير الله - كتابيه السابقين حيث أفرغ فيهما خلاصة فكره الإصلاحي، ومنهجه العلمي.

كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)[2]:

أوضح ما نقدم به هذا الكتاب هو ما كتبه مؤلفه في مقدمته:

«نشرت في بعض الصحف الغرّاء أبحاثاً علمية وسياسية في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منها ما درسته، ومنها ما اقتبسته، غير قاصد، بها ظالماً بعينه، ولا حكومة مخصصة، إنما أردت بذلك تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين، عسى أن يعرف الشرقيون أنهم هم المتسببون لما هم فيه، فلا يعتبون على الأغيار ولا على الأقدار، وعسى الذين فيهم بقية رمق من الحياة يستدركون شأنهم قبل الممات»[3]. ثم يقول: (فأضفت إليها بعض زيادات وحوّلتها إلى هيئة هذا الكتاب وجعلته هدية مني للناشئة العربية المباركة الأبية، المعقودة آمال الأمة بيمن نواصيهم ولا غرو، فلا شباب إلا بالشباب والله ولي المهتدين»[4].

والكتاب في علم السياسة وذلك كما جاء في مقدمته: «بأن السياسة علم واسع جداً ينقسم إلى فنون كثيرة ومباحث دقيقة»[5].

وقد رأى أول مباحث السياسة وأهمها بحث «الاستبداد». أي التصرف في الشئون المشتركة بمقتضى الهوى، وتخيّر من مسائله بعض أمهاتها، وهي: طبيعة الاستبداد، وعلاقته

---

(١) من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٦٣ .
(٢) نسخة طبعها محمد شفيق الكتبي بالمطبعة العمومية سنة ١٣٢١هـ وتقع في (١٥٢) صفحة من القطع الصغير.
(٣) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، عبد الرحمن الكواكبي، طبعه محمد شفيق الكتبي بالمطبعة العمومية- ١٣٢١هـ، ص ٢ - ٣ .
(٤) المرجع السابق، ص٣ .
(٥) المرجع السابق، ص٤ .

بكل من الدين والعلم، والمجد والمال، وعلاقته بالأخلاق والتربية والترقي؛ وأخيراً الاستبداد والتخلص منه[1].

أما المقتبس الذي أشار إليه الكواكبي في مقدمة الكتاب فأكثره من أقوال (الفييري) Alfieri Vittoria الكاتب الإيطالي الذي عاش من (١٧٤٩ - ١٨٠٣م) وساح في أوربا نحو سبع سنوات، ودرس كتب فولتير وروسو ومنتسكيو، وتشبّع بآرائهم الحرة، وتعشّق الحرية وكره الاستبداد أشد الكره.. ولكن الكواكبي هضمها وعدّلها بما يناسب البيئة الشرقية، والعقلية الإسلامية، وزاد عليها من تجاربه وآرائه[2].

والكواكبي كان لا يعرف سوى العربية والتركية والفارسية، أما اللغات الأوربية فلم يتقن شيئاً منها، ولذا قد يقال من أين له أقوال ذلك الكاتب الإيطالي؟ وقد ردّ على هذا التساؤل الدكتور سامي الدهّان بقوله:

«إن أحرار الأتراك كانوا يترجمون وهم في عواصم الغرب كثيرا من هذه الكتب ولعل نسخة منها بلغت إلى الكواكبي خفية في حلب، بل لعل الإيطاليين وكانوا على صلة بالكواكبي في حلب وفي اليمن وفي غيرها قد وضعوا الكتاب بين يديه، وفيهم قناصل فخريون يتقنون العربية فترجموها له سعياً في خدمة أو إثارة للشعوب العربية آنذاك»[3].

قد كان اسم «إيطاليا الفتاة» على كل لسان بين طلاب الحرية العثمانيين ومنهم جماعات «تركيا الفتاة» الذين استعاروا اسمهم من اسم الجماعة الإيطالية، فقد كان الإيطاليون يسعون في تلقين دعوتهم ولا ينتظرون مَن يسألهم عنها[4].

---

(١) انظر المرجع السابق، ص٦ .

(٢) زعماء الإصلاح، أحمد أمين، مرجع سابق، ص٢٥٤

(٣) عبد الرحمن الكواكبي، سامي الدهان، مرجع سابق، ص ٤٥ .
- زعماء الإصلاح، أحمد أمين، ص ٢٥٣ .

(٤) الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، ص١٣٢ .

٢ ـ كيف تم له التعرّف على كتاب «ألفييري» وهو لا يعرف الإيطالية؟

ومن تاريخ الكواكبي بعد الهجرة من حلب تعلم أنه كان يلتقي بوكلاء الحكومة الإيطالية في شواطىء بحر العرب، وينتقل على إحدى السفن الإيطالية بإذن من أولئك الوكلاء، فليس بالعسير بعد ذلك أن يعرف الكواكبي شيئاً عن الكاتب الإيطالي «المشهور» كما وصفه في كلامه، وأن يلمّ برؤوس الموضوعات التي طرقها في رسالته عن الاستبداد وهو مشغول بمكافحة الاستبداد منذ صباه، وأن يعارض تلك الرسالة بما يقابلها معارضة الشاعر للشاعر في القصيدة المأثورة لديه، ولا ينقل منه شيئاً بهذه المعارضة غير الوزن والقافية، أو غير العنوان والمناسبة[1].

وأصاب السيد رشيد رضا إذ قال إن مباحث طبائع الاستبداد لا يكتبها قلم أوربي،ولا يقتبسها شرقي من المراجع الأوربية ونزيد على هذا أن «ألفييري» نفسه لا يستطيع أن يصوّر عناصر الاستبداد كما صوّرها الكواكبي من وحي تجاربه وتأملاته في البلاد العثمانية وفي بلده وإقليمه بصفة خاصة، لأنه يحمل «مصوّرة»[2] تريه ما يقع عليه حسه ولا تريه ما لم يشهده بعينه[3].

ونرى بين الكواكبي و«ألفييري» شبه قريب في السيرة والمنزع وظروف الحياة فكلاهما تعوّد الرحلة في طلب المعرفة بأحوال الأمم، وكلاهما اضطر إلى الكتابة في ظل الرقابة، وكلاهما تنازل مختارا أو مضطرا عن ثروته وعتاده، وزاد «ألفييري» فأسلم ما بقي من الثروة إلى أخته لتسلمه منها نفقته التي يحتاج إليها، رغبة منه في التفرغ للرحلة والكفاح بالقلم والدعوة اللسانية.

وكتب «ألفييري» مقالاته عن الاستبداد فظهر فيها أثر اطّلاعه على «روسو» و«منتسكيو» وعلى «ماكياڤلّي» من قبل، ولم يظهر فيها مذهب خاص يجيز للناقد أن يصفه بالفيلسوف كما وصفه القائلون بأن الكواكبي نقله بحروفه واعتمد عليه في تفصيل آرائه.

---

(١) الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، ص١٣٢، ١٣٣ .

(٢) أي آلة تصوير.

(٣) الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، ص١٣٤ .

والتشابه بين رؤوس الموضوعات باد من النظرة العابرة إلى صفحات الكتابين ورؤوس موضوعاتهما، ولكن «ألفييري» نظر في جميع الموضوعات إلى أطوار الأمم الأوربية، على خلاف منهج الكواكبي في النظر إلى الأمم الشرقية والتعمق في وصف أحوالها، مما يجيز لنا أن نقول إن مؤلف «أم القرى» كان خليقاً أن يكتب آراءه عن الاستبداد ولو لم يطّلع على الرسالة الإيطالية[1].

٣ - **فكتابه «أم القرى»**: بحث مبتكر يدل على كبر عقله، وقوة تفكيره، وسعة اطّلاعه، وصدق غيرته على العالم الإسلامي[2].

وهو في هذا الكتاب يختار أسلوب المساجلة بين طائفة من أصحاب الآراء ليعرض على لسان كل منهم وجهة نظر يشرحها من جانبه ويتلقى الرد عليها من مخالفيه، ومنهم من يعلل الضعف بالجهل ومن يعلّله بالفقر أو يعلّله بالاستبداد، أو يعلّله بالخور والجبن وفساد الأخلاق، أو يعلّله بالتواكل والتسليم للمقادير.

ومنهم من يلقي التبعة فيه على الأمراء أو على العلماء، أو على الخاصة دون العامة، أو على العامة دون الخاصة، ويعود باللائمة تارة على المسلمين، وتارة على أعداء الإسلام.

ثم يتراءى للقارىء من بين مطارح الأفكار، ومذهب الحوار مبلغ كل علة من الأثر، ومبلغ كل أثر من الأصالة في الضرر، ومبلغ الاشتراك بينهما في التأثير، وأيها أحق بالابتداء أو أحق بالارجاء[3].

وفي الواقع نجد أن القارىء إنما يتابع رأي مفكر واحد يذهب بالنظر في شتى مذاهبه، ويراجع نفسه ويدقق فيما يعنّ له من خواطر طرأت له، فامتحنها: وثبت عليها أو عدل عنها.

وسيتبين لنا ذلك عندما نتناول برنامجه بشيء من التفصيل. فهو لم يصدع بدعوته أو

---

(١) انظر: الكواكبي: العقاد، مرجع سابق، ص١٣١،١٣٢ .
(٢) زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص٢٥٣ .
(٣) الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، ص١٥٧ - ١٥٨ .

«فلسفته الاجتماعية»، إلا بعد أن أخذت من تفكيره كل ما يستلزمه مذهب الفيلسوف من التحقيق والروية والمراجعة، والتوفيق بين النقائض ووجوه الاعتراض.

ولكن دعوة الكواكبي يجانبنا الصواب إذا أسميناها «مذهباً فلسفياً» لأن دعوته قد بلغت إلى مرحلة وراء المذهب، ووراء الاختلاف عليه. بل إنها جاوزت المذهب إلى «القرار» الذي يوضع موضع التنفيذ ولا يعوقه عنه إلا أن يتولاه العاملون[1].

والآن نستطيع أن نقول أن كتابيه: «طبائع الاستبداد» و «أم القرى» تكفي بتفصيلها واجمالها لتنسيق برنامج العمل والإحاطة بأصولها وفروعها فيما يشمله الإصلاح من شئون الدين والدنيا.

وما من شيء يعوز البرنامج الذي يحيط بمطالب الإصلاح في مسائل الدين والدولة ومسائل السياسة والأخلاق ومسائل الثقافة والثروة الاقتصادية والتربية الاجتماعية.

وسنرى بعد الإحاطة بآرائه ومقترحاته أن دعوة هذا المصلح العامل تنتظم في عداد «الفلسفات» التي اشتهر بها حكماء الإصلاح والنظر، ويصح أن تسمّى بالفلسفة الكواكبية في سياق المذاهب والآراء التي تُنسب إلى أصحابها من الحكماء، وإنما يختار لها اسم «البرنامج» لأن فيها مزية ليس في مذاهب الفلسفة: إذ هي فلسفة محضّرة للعمل، بليغة في باب الأعمال، لأنها توافق مقتضى الحال[2].

وفيما يلي سنحاول دراسة بعض نقاط هذا البرنامج:

(١) المرجع السابق، ص١٥٩ .

(٢) المرجع السابق، ص١٦٢ .

المطلب الرابع

ملامح من هذا المنهج

١ - منهج الكواكبي في الاصلاح الديني:

إن منهج الكواكبي في الإصلاح، بل برنامجه العملي للاصلاح تضمّن جوانب هامة كما أسلفنا في مسائل الدين والدولة والوحدة العربية والدعوة إلى نبذ الخرافات والبدع والتقليد ومقاومة الاستبداد ودعوته للعدل الاجتماعي والسياسي والثقافي.

وأول ما سنتناوله من تلك المسائل هو الإصلاح الديني وهو عند الكواكبي ينحصر في تحرير المسلمين من الجمود والخرافة[١]، والتقليد الأعمى والرجوع إلى القرآن، والأخذ بمنهج السلف الصالح من هذه الأمة، وتجديد الدين وإصلاحه بتنقيته من الشوائب، ومن الدجل والخرافة ومحترفي الدين[٢].

وعنده أيضاً: أن أخطر آفات الجمود هو جعل المسلمين صورة مقلّدة ونسخة مستعارة، فهم مسلمون لذمة أسلافهم[٣]، وليسوا بالمسلمين لذمة أنفسهم، وهم مسلمون بالتبعية وليسوا مسلمين بالأصالة.

وعند الكواكبي: أن علاج هذه الآفة أن يعاد الدين إلى بساطته الأولى التي يسّرت

---

(١) الكواكبي،العقاد، ص١٦٢ .

(٢) اليقظة الاسلامية، ص١٤٢ .

(٣) ويقصد الكواكبي من عبارته: أنهم مسلمون بالوراثة وليس عن ايمان صادق ولا علاقة لهذه الكلمة بالسلف الصالح.

فهمه لمن تقبّلوا دعوته في صدر الإسلام، ولا تزال تيسره لمن يدعون إليه على بساطته وسهولته بين أبناء الشعوب الفطرية[1].

ويؤكد الكواكبي أيضاً: على أن الجمود والخرافة لا محل لهما بين أتباع دين متسم بالبساطة والجلاء، يأخذ خاصتهم وعامتهم مأخذ الفهم والبنية على حسب عقولهم ومصالحهم، فإن التدين على هذا العرف بمثابة بعثة متجددة، يتلقاها المسلمون أبداً وكأنهم المسلمون الأوّلون جيلاً بعد جيل.

ولم يغفل الكواكبي أن يصف العلاج كاملاً بدقائق دوائه، فلا يترك الحل عاماً بأن الجمود علاجه الاجتهاد. بل يوصّف لنا صفة العالم الذي يؤهله علمه للاجتهاد بالرأي والإقناع بالدليل. ونذكر ملخصاً لما ينبغي توفره في العالم المجتهد:

١ ـ أن يكون عارفاً باللغة العربية، بالتعليم والمزاولة، معرفة كفاية لفهم الخطاب، لا معرفة إحاطة.

٢ ـ أن يكون قارئاً كتاب الله تعالى قراءة فهم للمتبادر في معاني مفرداته وتراكيبه مع الاطلاع على أسباب النزول ومواقع الكلام من كتبها المدوّنة من السنة والآثار من تفاسير الرسول ﷺ أو تفاسير أصحابه رضوان الله عليهم.

٣ ـ أن يكون متضلعا في السنة النبوية المدونة. بدون قيد موسّع (مائة ألف أو مائتي ألف).

٤ ـ أن يكون واسع الاطلاع على سيرة النبي ﷺ من كتبها المعتبرة.

٥ ـ أن يكون صاحب عقل سليم فطري، لم يفسد ذهنه بالجدل والمنطق والفلسفة والتصوّف وما شابه ذلك.

ومن ركائز منهج الكواكبي في الإصلاح الديني إغلاق الباب على طوائف الوسطاء المحترفين[2] في المسائل الدينية، إذ لا منفذ لوساطة الوسطاء في دين يعرفه المجتهدون من أتباعه في كل زمن، ويعرفه المقلّدون على بساطته الأولى مع السؤال عن الدليل الواضح عند التباس الأمر عليهم بين المباح والممنوع.

---

(١) الكواكبي، العقاد، ص١٦٣ .

(٢) أمثال مشايخ الصوفية وأمثالهم.

وهؤلاء الوسطاء يكثرون عندما يوارون الدين ويخفونه بحجب الغموض والتهويل. فيستغلون الدين لخدمة أنفسهم أو لخدمة الحاكمين المسخرين لهم على سنة التبادل في المنفعة، والتعاون على التضليل وقيادة الرعية المستسلمة.

فيقول الكواكبي في ذلك من فصل الاستبداد والعلم:

«إن العوام يذبحون أنفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشىء عن الجهل، فإذا ارتفع الجهل زال الخوف وانقلب الوضع، أي انقلب المستبد رغم طبعه إلى وكيل أمين يهاب الحساب ورئيس عادل يخشى الانتقام»[1].

وفي تحديد ما هي الفئة من الناس التي يطلق عليها العوام؟ يقول مجيباً على تساؤله: «من هم العوام؟».

«هم أولئك الذين جهلوا فخافوا، وإذا خافوا استسلموا؛ وهم الذين متى علموا قالوا، ومتى قالوا فعلوا»[2].

وفي رأي الكواكبي أن الغلاة من رجال الدين، والذين يجعلون الدين حرجاً ثقيلاً على الناس. هؤلاء والحكام المستبدون سواء بسواء في المسئولية عن شيوع التصوف الفاسد بين العامة وأشباه العامة، والتجاء الناس إلى من يشيعون المحظورات باسم العلم الباطن والمعرفة الخفية التي ترفع التكليف.

ولولا العنت المضني من أولئك المتشددين لما راجت سوق التصوف المكذوب. فيقول بلسان الشيخ السندي: «فبناء على هذا التضييق صار المسلم لا يرى لنفسه فرجاً إلا بالإلتجاء إلى صوفية الزمان الذين يهونون عليه الدين كل التهوين، وهم القائلون إن العلم حجاب، وبلمحة تقع المصلحة، وبنظرة من المرشد الكامل يصير الشقي ولياً، وبنفخة في وجه المريد، أو تفلة في فمه، تطيعه الأفعى، وتحترمه العقرب التي لدغت صاحب الغار عليه الرضوان، وتدخل تحت أمره قوانين الطبيعة، وهم المقررون بأن الولاية لا ينافيها ارتكاب الكبائر كلها

(١) طبائع الاستبداد، الكواكبي، ص٣١ .
(٢) المرجع السابق، ص٣٠ .

إلا الكذب، وأن الاعتقاد أولى من الانتقاد، وأن الاعتراض يوجب الحرمان، أي أن تحسين الظن بالفساق والفجار أولى من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى غير ذلك من الأقوال المهوّنة للدين، والأعمال التي تجعله نوعاً من اللهو الذي تستأنس به نفوس الجاهلين»(١).

ومنهج الكواكبي في الإصلاح الديني يختلف عن كثير من المصلحين الواقعيين الذين يقصرون نظراتهم إلى الإصلاح الديني على الشعائر وظواهر العبادات، بل كانت عناية مفكرنا بالشعائر والظواهر المحسوسة سبيلاً إلى تصحيح جوهر الدين في أصوله، وكان إيمان الضمير هو قوام الدين كله، وفضيلة الإسلام في اعتقاده أنه دين الإيمان على خلاف أديان المراسم والتقاليد التي أفسدتها الوثنية وبقاياها، فأوشكت أن تصبح كلهاأشكالا وصورا مجردة من روح العقيدة، وهداية الإلهام(٢).

وهذا الإيمان هو قوة الإسلام وهو مبعث الغيرة التي تثير المؤمن على البغي والغشم لأنه استعباد يأنف منه من يرفض العبادة لغير الله.

وبعدها يقول الكواكبي معقّباً: «إن الدين يكلفكم إن كنتم مسلمين، والحكمة تلزمكم إن كنتم عاقلين، أن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر جهدكم، ولا أقل في هذا الباب من إبطانكم البغضاء للظالمين والفاسقين»(٣).

وبذا يتلخص كل إصلاح ديني عند الكواكبي في تصحيح الإيمان واعتبار الشعائر والفرائض آية على صحة هذا الإيمان. وقد بحث بحثاً مستفيضاً في علاقة الاستبداد بالدين ونقل عن الإفرنج رأيهم في أن الاستبداد في السياسة متولد من الاستبداد في الدين أو مساير له. فكثير من الأديان تبث في نفوس الناس الخشية من قوة عظيمة لا تدرك كنهها العقول، وتهددهم بالعذاب بعد الممات تعذيباً ترتعد منه الفرائص، ثم تفتح باباً للخلاص والنجاة

---

(١) أم القرى، الكواكبي، ضمن الأعمال الكاملة، ص٢٣٠ .
وعنه: الكواكبي، العقاد، ص١٦٩ - ١٧٠ .
(٢) الكواكبي، العقاد، ص.١٧١
(٣) انظر طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص.١٠٩
وعنه الكواكبي، العقاد، ص.١٧٣

بالالتجاء إلى الأحبار والقسس والمشايخ، بالذلّة لهم، والاعتراف أمامهم وطلب الغفران منهم. والمستبدون السياسيون يتبعون هذه الطريقة فيسترهبون الناس بالتعالي والتعاظم، يذلونهم بالقهر والقوة وسلب الأموال، حتى لا يجدوا ملجأ إلا التزلف لهم وتملقهم! ويصبحون خاضعين لهم عاملين لأجلهم كأنهم من جملة الأنعام، نصيبهم من الحياة ما يقتضيه حفظ النوع فقط[١].

ويقول أكثر المحررين السياسيين من الإفرنج[٢] أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، ولكن الكواكبي يخالفهم في قولهم إن القرآن جاء باستبداد ديني مؤيد للاستبداد السياسي معتمدين في ذلك على أمثلة من بعض من استبد من المسلمين باسم الدين، ويرى الكواكبي أن الإسلام: «جاء بالحكمة والعزم هادماً للشرك بالكلية، ومحكماً لقواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والأرستقراطية فأسّس التوحيد، وأظهره للوجود وحكومة كحكومة الخلفاء الراشدين التي لم يسمح الزمان بمثال لها بين البشر»[٣].

ويدافع الكواكبي عن الإسلام وأنه يقاوم الاستبداد فيقول:

«وهذا القرآن الكريم مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي حتى في القصص منه»[٤].

ويرى أن قصة بلقيس ملكة سبأ وهي تخاطب أشراف قومها:

﴿يا أيها الملأ أفتوني في أمري. ماكنت قاطعة أمراً حتى تشهدون﴾[٥].

تعلّم كيف ينبغي أن يستشير الحكام أصحاب الشأن من العلماء والرؤساء[٦].

---

(١) انظر طبائع الاستبداد، ص١٣، ١٤.
- زعماء الإصلاح، ص٢٥٥.
- الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص٣٤٣.

(٢) ذكر الكواكبي مثالين من فرنسا وروسيا.

(٣) طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص١٩.

(٤) المرجع السابق ذات الصفحة، من أعلام التربية ص٢٦٥.

(٥) سورة النمل، الآية: ٣٢.

(٦) من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٦٥.

وفيما مضى نرى أن الكواكبي ردّ فقط على الشطر الثاني من رأي الغرب بعدم صلة الإسلام بالاستبداد وايحاء تعاليم الإسلام كلها بمحاربة الاستبداد ولكنه في ذات الوقت لم يتعرض للرد على الشطر الأول وهو ما يوحيه تصوير الله بالقوة والعظمة والسيطرة من خضوع النفس للمستبد، والواقع أ ن الإسلام بجعله «لا إله إلا الله» محور الدين، تتكرر في كل آذان وفي كل مناسبة، كان كفيلاً أن يذكر النفوس دائماً بأن العزة لله وحده، وأن النفوس لا يصح أن تذل لأحد سواه وأن هذه الكلمة توحي بالضعف أمام الله والقوة أمام من سواه.

ولكن بتوالي القرون، ودخول الدخيل من العقائد، أصبحت كلمة «لا إله إلا الله» عند اكثر المسلمين كلمة جوفاء لا روح فيها[1]، تبعث الضعف ولا تبعث القوة، وتبيح أن يشرك مع الله «الحاكم المستبد» و«الرئيس المستبد»، بل المال والجاه والمنصب، فكل هذه وأمثالها أصبحت آلهة مع الله، وفقد المدلول الحق لـ «لا اله إلا الله»[2]!!!

ويؤكد الكواكبي أن الحاكم المستبد لا يخاف العلوم الدينية المتعلقة بالآخرة، ولا علوم اللغة والأدب. بل هو يستخدم العلماء من هذا القبيل لتأييده في استبداده، بسد أفواههم بفتات موائده.

إنما ترتعد فرائصه من الفلسفة العقلية، ودراسة حقوق الأمم، وعلوم السياسة والاجتماع، والتاريخ المفصّل، والقدرة على الخطابة الأدبية، ونحو ذلك من العلوم التي تنير الدنيا، وتثير النفوس على الظالم، وتعرّف الإنسان ما هو الإنسان، وما هي حقوقه، وكيف يطلبها، وكيف ينالها، وكيف يحفظها، فإن المستبد سارق، والعلماء من هذا القبيل يكشفون السرقة[3].

ولذلك يكون الحاكم المستبد وهؤلاء العلماء في صراع دائم، وكلاهما يحاول

---

(١) راجع التفصيل أكثر: المصطلحات الأربعة في القرآن، أبو الأعلى المودودي، دار القلم بالكويت، الطبعة السادسة سنة (١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧م)، ص ٨،٩،١٠ .

(٢) زعماء الإصلاح، أحمد أمين، مرجع سابق، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٣) انظر: طبائع الاستبداد، ص ٢٩ - ٢٠ .
- زعماء الإصلاح، ص ٢٥٧ .

كسب عامة الشعب، المستبد يخيفهم ليستسلموا، وهؤلاء العلماء ينيرونهم ليقولوا ويفعلوا[1].

وقارن الكواكبي بين خوف الحاكم المستبد وبين خوف الرعية فقال:

«ولا شك أن خوف المستبد من نقمة رعيته أكثر من خوفهم بأسه، لأن خوفه ينشأ عن علم، وخوفهم ناشيء عن جهل، وخوفه من انتقام بحق، وخوفهم عن توهم التخاذل... وكلما زاد المستبد ظلماً واعتسافاً زاد خوفه من رعيته، ومن حاشيته، وحتى من هواجسه وخيالاته. وكثيراً ما تختم حياة المستبدين الضعيفي القلوب منهم بالجنون»[2].

وذكر الكواكبي أن من دلائل تغلغل الاستبداد في الأمة كثرة ألفاظ التعظيم وعبارات الخضوع في لغتها.

ثم أجمل أن أخوف ما يخافه المستبد من العلم هو العلم الذي يعلم:

أن الحرية أفضل من الحياة...

والشرف أعز من المنصب والمال،

والحقوق وكيف تحفظ،

والظلم وكيف يرفع،

والإنسانية وقيمتها،

والعبودية وضررها[3].

٢ ـ منهج الكواكبي في إصلاح الدولة والنظام السياسي

الحكومة المستبدة: لقد جعل الكواكبي تعريفه للحكومة المستبدة تعريفاً من تعاريف الاستبداد عنده فقال حول تعريف الاستبداد بأنه:

---

(١) انظر، طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص ٣٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٣١ - ٣٢ .

(٣) انظر طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص ٣٣ .

«صفة للحكومة المطلقة العنان، التي تتصرف في شئون الرعية كما تشاء بلا حساب ولا عقاب»[1].

ولم يقصر الكواكبي الاستبداد على حكومة الفرد المطلق الوارث أو المنتخب بل تعدّاها إلى حكومة الجمع ولو كانت منتخبة فيقول:

«وأشكال الحكومات المستبدة كثيرة.. ويكفي هنا الإشارة إلى أن صفة الاستبداد كما تشمل حكومة الفرد المطلق الذي تولّى الحكم بالغلبة أو الوراثة، تشمل أيضاً الحاكم الفرد المقيد الوارث أو المنتخب متى كان غير محاسب.

وكذلك تشمل حكومة الجمع ولو منتخباً لأن الإشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد، وإنما يعدّله نوعاً، وقد يكون أحكم وأضرّ من استبداد الفرد»[2].

والدولة عند الكواكبي كان يعني بها «الدولة العثمانية» في نظامها في ذلك الوقت حيث كان رئيس الدولة يضيف إلى ولاية السلطنة وقيادة الجيش صفة الخلافة الدينية ولقب «أمير المؤمنين» وقد وصلت الدولة العثمانية في زمن الكواكبي إلى حالة من الضعف حتى سميت «بالرجل المريض». وقد كان للكواكبي في هذه المسألة برنامج صريح محدد لا تخفى منه خفية على من يعتزم العمل فيه، وكل ما اتخذه من الحيطة لهذا الأمر الجلل أنه أعلن قواعده، وترك نتائجه المحتومة تنكشف في حينها، وهي غير مجهولة.

ويقيم الكواكبي برنامجه على قواعد ثلاث في مسألة الدولة والخلافة:

١ ـ أن ينفصل الملك عن الخلافة.

٢ ـ وأن تعود الخلافة إلى الأمة العربية.

٣ ـ وأن تقوم الخلافة علىأساس الانتخاب والشورى والتعاون المتبادل على سنة المساواة[3].

وأخذ يعدّ في الخطط التفصيلية ما ارتآه. ثم أخذ في الاحتياط والحذر من مقاومة الدول الكبرى التي تعنيها مسألة الخلافة الإسلامية فأفرط في حذره هذا كما أفرط في

(١) طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص ٩ .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) انظر: الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، ص ١٨٩ - ١٩٠ .

مجاملته على حساب فرائض عقيدته وذلك في تفسيره فريضة الجهاد على نحو يزيل مخاوف الدول، ومخاوف الأمم من غير المسلمين فيقول:

«إنه ليس في علماء الإسلام مطلقاً من يحصر معنى الجهاد في سبيل الله في مجرد محاربة غير المسلمين، بل كل عمل شاق نافع للدين والدنيا، حتى الكسب لأجل العيال، يسمى جهاداً. وبذلك يعلمون أن قصر معنى الجهاد على الحروب كان مبنياً على إرادة الفتوحات.. كما أعطى اسم الجهاد مقابلة لاسم الحروب الصليبية..».

ثم أردف قائلاً: «إن أصل الإسلام لا يستلزم الوحشة بين المسلمين وغيرهم، بل يستلزم الألفة.. وأن العرب أينما حلّوا في البلاد جذبوا أهلها بحسن القدوة والمثال لدينهم ولغتهم..».

وكان لمبالغته في وضع الخوف، واتقاء المقاومة من الدول الأوربية، أن وقع هذا المفكّر الإسلامي في مزالق الحيلة التي أوصلته إلى الشطط العقدي[1].

وقد كان تفكير الكواكبي السياسي دقيقاً واضحاً، فكان في مباحثه يدرس ليعمل وينفذ، أو يوضح وسائل التنفيذ، «فكل ما كتبه الكواكبي في موضوعات العلم السياسي فهو من قبيل (المذكرات الايضاحية) التي تبيّن حدود العمل المطلوب وتبيّن الطريقة التي تتبع في تنفيذه»[2].

وكان كل ما كتبه الكواكبي يخضع لقيد خاص لا يستطيع الفكاك منه إلا في أحوال لا يستطيع فيها التلميح بغير تصريح، فيكون منه التصريح بالصحيح، فكان يكتب سواء في مسقط رأسه حلب أو في مهجره بالقاهرة وهو يعلم أن من سينشر له هذا، أو يوافق على نشره في جريدته، إنما هو تابع للدولة العثمانية أو في بلد تحت سلطان الدولة العثمانية. فلذلك كان يتحرى منتهى الدقة ليصل إلى ما يريد الدعوة إليه، والكتابة فيه في حدود - قانون الدولة - ومع ذلك فلم تكن كتابته في النظام السياسي بالبرنامج المجهول لدى قرائه ولو كان توقيعه رمزياً: «الرحالة ك»[3].

(١) قارن: الكواكبي، العقاد، ص ١٩٤ .
(٢) المرجع السابق، ص ١٩٧ .
(٣) هكذا كان يوقع مقالاته في الصحف أو في نشر كتبه عندما كانت تضيق عليه الدوائر السياسية.

ولكنه كان يترك كل تقية عندما يريد إبراز أساس منهجه أو برنامجه السياسي فيقول في «أم القرى» داعياً العرب للاستقلال بحكم أنفسهم:

إن التطابق في الجنس بين الراعي والرعية يجعل الأمة تعتبر رئيسها رأسها، فتتفانى دون حفظه، ودون حكم نفسها بنفسها حيث لا يكون لها في غير ذلك فلاح أبداً كما يقول الحكيم المتنبي:

وإنما الناس بالملوك ولا يفلح عرب ملوكها عجم

ومما لا خلاف فيه أن من أهم حكمة الحكومات أن تتخلق بأخلاق الرعية، وتتحد معها في عوائدها ومشاربها»[1].

وبذلك أوضح الغاية أمام المجاهدين لا بد من إقامة الدولة العربية لتصلح ما أفسدته إدارة السلطنة العثمانية. وكان أوضح شيء عنده من فساد الإدارة التركية هي المركزية مع بعد الأطراف عن العاصمة، وعدم وقوف رؤساء الإدارة في المركز على أحوال تلك الأطراف المتباعدة وخصائص سكانها.

وكان الشيخ الكواكبي ينحو باللائمة في هذا على دعاة التجديد[2] من فقهاء الترك بأنهم لم يحسنوا المحافظة ولم يحسنوا الابتداع. وأن الدولة ترخّصت في تبديل قواعد التشريع لغير ضرورة وتشددت في بعضها الآخر كذلك لغير ضرورة.

«وجاءها أكثر هذا الخلل في الستين سنة الأخيرة. أي بعد أن اندفعت لتنظيم أمورها، فعطلت أصولها القديمة، ولم تحسن التقليد ولا الإبداع ففشلت حالها ولاسيما في العشرين سنة الأخيرة[3] التي ضاع فيها ثلثا المملكة وخرب الثلث الباقي وأشرف على الضياع، لفقد الرجال، وصرف حضرة السلطان قوة سلطنته كلها في سبيل حفظ ذاته الشريفة وسبيل الإصرار على سياسة الانفراد»[4].

(١) أم القرى، ضمن الأعمال الكاملة، ص ٢٥٨ .
(٢) التجديد هنا يقصد به إدخال الأنظمة الغربية وتنحية الشريعة شيئا فشيئا في هذه الفترة.
(٣) كان هذا في عام ١٣٢٠ هـ.
(٤) أم القرى ضمن الأعمال الكاملة، ص ٢٥٣ .

وبعد أن سرد الكواكبي أسباب الخلل في الدولة، ذكر الحل الملائم لهذه المشاكل السياسية والقانونية في بلاد العرب خاصة وبلاد الدولة العثمانية عامة. بأن «من أهم الضروريات أن يحصل كل قوم من أهالي تركيا علىاستقلال نوعي إداري يناسب عاداتهم، وطبائع بلادهم كما هي الحال في إمارات ألمانيا وولايات أمريكا الشمالية، وكما يفعله الإنكليز في مستعمراتهم، والروس في أملاكهم»(١). أي أن الحل هو ما يعرف الآن «باللامركزية» مع الاستقلال الذاتي لكل ولاية.

كل ذلك مع تحديد لشكل الحكومة. لتكن حكومة غير مستبدة أو «حكومة مسئولة» على أن يتوفر فيها من الشروط للحكومة المسئولة، وهما أن تكون «ديمقراطية اشتراكية» حتى تبعد عن صفة الاستبداد والذي سبق لنا إيراده من مقدمة طبائع الاستبداد، وهو: «التصرف في الشئون المشتركة بمقتضى الهوى»(٢).

أو هو كما ذكر بعد ذلك: «تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خَوْفِ تَبِعَة»(٣).

ويحذر الكواكبي من غفلة الأمة لأن هذا طريق يؤدي بالحكومة العادلة إلى الاستبداد تماماً. فيقول:

«إنه ما من حكومة عادلة تأمن المسئولية والمؤاخذة بسبب من أسباب غفلة الأمة أو إغفالها لها، إلا وتسارع إلى التلبس بصفة الاستبداد وبعد أن تتمكن فيه لا تتركه وفي خدمتها شيء من القوتين الهائلتين المهولتين: جهالة الأمة والجنود المنظمة»(٤).

والطبقة العليا عند الكواكبي: هي الطبقة التي أسعدت بكفايتها ودرايتها لقيادة الأمة والاضطلاع «بالخدمة العمومية» والسبق إلى تكاليف العمل والمعرفة، تتولاها وكالة عن جمهرة الأمة(٥).

---

(١) أم القرى ضمن الأعمال الكاملة، ص ٢٥٣ هامش ٢ .

(٢)،(٣) انظر ص ٦٠٦ وما بعدها.

(٤) طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص ١٠ .

(٥) يشير الكواكبي بذلك إلى المجالس النيابية المنتخبة من الشعب.

ونختم هذا المبحث بما قاله الكواكبي في وصف الحكومة المستبدة من ألفها إلى يائها والمتولدة عن امتناع المساواة في الحقوق بين الناس، فيقول:

«فإن الحكومة المستبدة تكون طبعاً مستبدة في كل فروعها من المستبد الأعظم إلى الشرطي إلى الفرّاش إلى كنّاس الشوارع، ولا يكون كل صنف إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقاً؛ لأن الأسافل لا يهمهم جلب محبة الناس. إنما غاية مسعاهم اكتساب ثقة المستبد فيهم بأنهم على شاكلته، وأنصار لدولته، شرهون لأكل السقطات من ذبيحة الأمة. وبهذا يأمنهم ويأمنونه، فيشاركهم ويشاركونه. هذه الفئة المستبدة يكثر عددها ويقل حسب شدة الاستبداد وخفّته ، فكلما كان المستبد حريصاً على العسف احتاج إلى زيادة جيش الممجدين العاملين له، والمحافظين عليه، واحتاج إلى الدقة في اتخاذهم من أسفل السافلين الذين لا أثر عندهم لدين أو وجدان، واحتاج إلى حفظ النسبة بينهم في المراتب بالطريقة المعكوسة وهي أن يكون أسفلهم طباعا أعلاهم وظيفة وقرباً...»[1].

٣ ـ في النظام الاجتماعي

إن طريقة الكواكبي في تناول منهجه في جميع جوانبه، أن يتناول جانباً معيناً فيقوم أولاً بتشخيص المرض بناء على مظاهر ما يراه، ثم يصف الطريق إلى العلاج، وذلك بخطوات تفصيلية دقيقة، واضحة ولو كانت مختصرة، أو بها بعض التقية من النظام الحاكم.

وسنقتصر على ثلاثة جوانب من برنامجه في الإصلاح الاجتماعي:

اولاً : تأخر المسلمين وضعفهم (الفتور العام)[2].

ثانياً : التربية للفرد والأمة.

ثالثاً : التقارب بين الطبقات ومقداره.

---

(١) طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص ٤٦ .

(٢) كما سمّاه الكواكبي.

اولاً: تأخير المسلمين وضعفهم «الفتور العام»:

إن انعقاد مؤتمر «أم القرى» الذي ارتآه الكواكبي، والذي أداره بأحكم ما يدار مثل هذا المؤتمر وحرّك الأشخاص والأفكار بما لا يدع مجالاً لثغرة من الثغرات. وكان برنامج المؤتمر كما اتفق عليه في أول اجتماع هو بحث موضوع الداء في المسلمين وأعراضه وجراثيمه ودوائه، وحتى كيفية استعمال الدواء داخلة ضمن البحث. وكان أهم داء بدأ به المؤتمر هو «فتور المسلمين» فقال الرئيس:

«إن أوضح عرض من أعراض مرض المسلمين فتورهم، وهو فتور عام شامل لجميع المسلمين في جميع أقطار الأرض، ولا يسلم منه إلأ أفراد شذّاذ، حتى لا يكاد يوجد إقليمان متجاوران، أو ناحيتان في إقليم، أو قريتان في ناحية، أو بيتان في قرية، أهل أحدهما مسلمون وأهل الآخر غير مسلمين، إلا والمسلمون أقل من جيرانهم نشاطاً وانتظاماً، وأقلّ من نظرائهم في كل فن وصنعة. مع أن المسلمين في جميع الحواضر متميزون عن غيرهم من المزايا الخلقية، مثل الأمانة والشجاعة والسخاء، حتى توهم كثير من الحكماء أن الإسلام والنظام لا يجتمعان!! فما هو السبب؟»[1].

وفي هذا الاجتماع بعد أن وضعوا أيديهم على أصل المرض أخذوا يبحثون في الأسباب (وقد أدار الكواكبي هذا الحوار بأمهر ما يكون من الدقة والشمول) ونجمل هذه الأسباب فيما يلي:

١ - الجبر:

فالشامي يرى أن سبب «الفتور» يرجع الى ما أصاب المسلمين من عقيدة جبرية، فهذه العقيدة في القضاء والقدر على هذا النحو آلت الى الزهد في الدنيا، والقناعة باليسير والكفاف من الرزق، وإماتة المطالب النفسية، كحب المجد والرياسة، والإقدام على عظائم الأمور، فأصبح المسلم كميت قبل أن يموت[2].

---

(١) الأعمال الكاملة، محمد عمارة (أم القرى للكواكبي) ص ١٤٥-١٤٦ .

(٢) انظر: -المرجع السابق، ص٥٠ .

- زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص٢٦٨ .

٢ – الاستبداد:

ورأى المقدسي أن السبب هو تحوّل نوع السياسة الإسلامية من ديمقراطية إلى استبدادية، فأفسدت العقول، وأماتت الأخلاق.

٣ – الترف:

وأشار التونسي أن السبب هو في رأيه الأمراء المترفون الذين لم يرعوا للأمة حقوقها.

٤ ـ فقد الحرية:

وأجاب المولى الرّومي: أن تحميل التبعة على الأمراء فقط غير سديد، فما هم إلا نفر قليل منا، فهم أمثالنا من كل وجه، أما السبب الحقيقي فهو فقدان المسلمين الحرية بجميع أنواعها: من حرية التعليم وحرية الخطابة، وحرية البحث العلمي؛ فبفقد الحرية تفقد الآمال وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتختل القوانين وتسأم الأمة فيستولي عليها الفتور.

٥ – ترك الأمر بالمعروف وإهمال الناس الاهتمام بالدين:

وكان هذا رأي التبريزي أن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فاسترسل الأمراء في أهوائهم وشهواتهم، وعدمت المراقبة عليهم[١].

قال تعالى:

﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون﴾[٢].

وعنه ﷺ:

«لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليستعملن الله عليكم شراركم. فيسومونكم سوء العذاب»[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص١٥٦، ١٥٧ .

(٢) سورة آل عمران الآية: ١٠٤ .

(٣) رواه ابن حنبل بلفظ «...ليؤمرنّ عليكم شراركم» ٥/٣٩٠ .

إلى غير ذلك ثم إهمال الناس الاهتمام بالدين كما قال الفاسي وبذلك تنحل الرابطة الدينية وتضيع الأخلاق.

٦ ـ غلاة الصوفية وتدليس رجال الدين:

أما المدني فعنده أن سبب الفتور العام هو تدليس رجال الدين وغلاة المتصوّفين الذين لوّنوا الدين بلون سيء، فأضاعوه وأضاعوا أهله وذلك أن العلماء العاملين أهل لكل تجلة واحترام، فلما حسدهم من لا يستحق هذه المنزلة سلكوا مسلك الزاهدين.

ومن العادة ان يلجأ ضعيف العلم إلى التصوّف، كما يلجأ فاقد المجد إلى الكبر، وكما يلجأ قليل المال الى زينة اللباس والأثاث.

هؤلاء أفسدوا الدين بما أدخلوا فيه ما ليس منه فجاءوا الأمة بوراثة أسرار ادّعوها، وعلوم لدنيات ابتدعوها، وتسنم مقامات اخترعوها. ووراثة السر والرهبنة، والتظاهر بالعفة، والتبرك بالآثار، والكرامة على الله، والتصرف في القدر. فسحروا عقول الجهلاء، واختلبوا قلوب الضعفاء كالنساء[1].

٧ – الجهال المتعممون:

فقال الرومي إيضاحاً لما سبق: إن داءنا الدفين دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميين والجهال المتعممين؛ وبلغ أمرهم في البلاد العثمانية أن صارت الألقاب العلمية منحة رسمية تعطى للجهال، حتى للأميين والأطفال «كمشيخة الطرق» فقد يكون طفلاً ويمنح بالوراثة لقب «أعلم العلماء المحققين» ثم أفضل الفضلاء المدققين، ثم وثم... حتى يوصف بأنه «أعلم العلماء المتبحرين، وأفضل الفضلاء المتورعين، وينبوع الفضل واليقين» وأكثرهم لا يحسنون حتى قراءة ألقابهم. وطبيعي أن هؤلاء يقابلون السلطان بالمثل، فهو صاحب العظمة

---

(١) انظر: -أم القرى من الأعمال الكاملة، ص ١٦٠، ١٦١ .
- زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص٢٦٩ .
- من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٧١ .

والإجلال، المنزّه عن النظير والمثال، مهبط الإلهامات، مصدر الكرامات، سلطان السلاطين، مالك رقاب العالمين... وتسلط هؤلاء المتعممون على المجالس والإرادات[١].

٨ – الاقتصار على العلوم الدينية وإهمال العلوم الدنيوية:

وعزى العضو الكردي الفتور العام في الولايات الاسلامية هو أن المسلمين أصيبوا باقتصارهم على الأمور الدينية وإهمالهم العلوم الدنيوية كالرياضة والطبيعة والكيمياء، على حين أن هذه العلوم نمت في الغرب وترقّت وظهر لها ثمرات عظيمة في جميع الشئون المادية والأدبية. فابتعاد المسلمين إلى الآن عن هذه العلوم النافعة الحيوية، جعلهم أحطّ من غيرهم من الأمم، وكلما تمادت الأيام بعدت النسبة بينهم وبين جيرانهم[٢].

٩ – اليأس من الإصلاح:

أجاب الإسكندري: إن هذا يصلح سبباً ولكن ليس كل السبب، لأن فقد العلوم لا يصلح سبباً لفقد الإحساس الشريف والأخلاق العالية. وإنما السبب نومنا ويأسنا[٣].

١٠ – فقدان القادة:

قال آخر «التتري» إن هذا شكاية حال لا شرح أسباب إنما السبب عندي فقدان القادة والزعماء، فلا أمير حازم يسوق الأمة طوعاً أو كرهاً إلى الرشاد، ولا زعيم مخلص تنقاد له الأمراء والناس، ولا رأي عام يجمع الناس على غرض نبيل[٤].

---

(١) أم القرى ـ من الأعمال الكاملة مرجع سابق، ص١٦٤-١٦٧، زعماء الإصلاح ص٢٧٠، من أعلام التربية، مرجع سابق ص٢٧١ .

(٢) أم القرى – من الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص١٧٠-١٧٣، زعماء الإصلاح، ص٢٧٠، ٢٧١ .

(٣) زعماء الإصلاح ص٢٧١، أم القرى، من الأعمال الكاملة ص١٧٤، من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٧١ .

(٤) انظر: – أم القرى من الأعمال الكاملة، ص١٧٤ .
– زعماء الإصلاح، ص٢٧١ .
– من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٧٢ .

١١ - الفقر:

ويرى الأفغاني أن سبب الفتور الفقر، وهو قائد كل شر، ورائد كل فساد، فمنه الجهل، ومنه الانحطاط الخلقي، ومنه تشتت الآراء حتى في الدين فليس ينقصنا عن الأمم الحية إلا القوة المالية. ولكن المال لا يأتي الا بالعلوم والفنون العالية. وبهذا تحدث مشكلة الدّور، ويجب أن نبحث عن حلها(١).

١٢ - الشورى:

أما «الإنجليزي» فذكر أن تعاليم الإسلام وما فيها من تحصيل الزكاة والكفارات وما إلى ذلك لو صرفت في وجهها لخفت وطأة الفقر.

وإنما سبب الفتور الذي أخلّ حتى بالدين، هو فقد الاجتماعات والمفاوضات، وذلك أن المسلمين في القرون الأخيرة قد نسوا بالكلية حكمة تشريع الجمعة والجماعات وجمعية الحج، وصارت الخطب التي تلقى من الخطباء والوعّاظ تافهة لا قيمة لها، وبلغ من سوء رأيهم أنهم عدّوا التحدث في الأمور العامة فضولاً، والكلام فيها في المساجد من اللغو الذي لا يجوز، وربما اعتبروه من الغيبة والتجسس أو السعي بالفساد، فصار ذلك إلى أفراد الأمة، وصار كل شخص لا يهتم إلا بخويصة نفسه وحفظ حياته في يومه. ولا اهتمام له بالصالح العام ولا بغير ذلك من الشئون حتى لو بلغهم خبر تخريب الكعبة -لا قدّر الله- ما زادوا على أن يقطبوا جبينهم لحظة وينتهي الأمر. والأمم الحية في الوقت الحاضر تهيىء الفرص للاجتماعات ومبادلة الآراء ما أمكن(٢).

---

(١) المرجع السابق، ص١٧٥ .
- زعماء الإصلاح، ص٢٧١ .
- من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٧٢ .

(٢) أم القرى، مرجع سابق، ص١٧٧ .
- زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص٢٧١-٢٧٢ .
- من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٧٢ .

١٣ - ذلة العلماء المنافقين:

ورأى «الصيني» أن السبب الأكبر للفتور هو تكبر الأمراء وميلهم للعلماء المتملقين، الذين يتصاغرون لديهم، ويتذللون لهم، ويحرّفون أحكام الدين ليوقفوها على أهوائهم، وتساءل متعجباً، ماذا يرجى من علماء دين يشترون بدينهم دنياهم!؟، ويقبّلون يد الأمير لتقبّل العامة أيديهم، ويحقرون أنفسهم للعظماء ليتعاظموا على ألوف من الضعفاء، فأفضل الجهاد عند الله الحط من قدر العلماء المنافقين عند العامة، وتحويل وجهتهم لاحترام العلماء العاملين[١].

والخلاصة أن سبب الفتور استحكام الاستبداد في الأمراء وانعدام أهل الحل والعقد من الأمة[٢].

١٤ - البعد عن دين السلف:

وعقب الممثل النجدي فقال: إن شئون السياسة في الصين تختلف كثيراً عنها في غيرها، وأرجع سبب فتور المسلمين الدين الحاضر نفسه، بدليل التلازم. فالدين الحاضر ليس دين السلف. إن الدين الموجود الآن بالنظر الى ما ندين به لا بالنظر إلى ما نقرره، وباعتبار ما نفعله لا باعتبار ما نقوله، ليس هو الدين الذي يتميز به أسلافنا مئين من السنين على العَالَمين، كلا بل طرأت على الدين طوارىء تغيير غيّرت نظامه[٣].

وواضح أن الكواكبي أراد أن يعدّد أسباب ما لحق الأمة الإسلامية من فتور وتخلف، فأوردها بأسلوب قصصي جذاب على ألسنة أعضاء المؤتمر الذي تخيله ولخصها في أربعة عشر سبباً. وقسمها إلى أسباب دينية وسياسية وخلقية، أما الأسباب الدينية فأهمها العقيدة

---

(١) يقصد بهم «أهل الحل والعقد» وهم خواص الطبقة العليا في الأمة الذين أمر الله نبيه بمشاورتهم.

(٢) أم القرى، مرجع سابق، ص١٧٩ .
- زعماء الإصلاح، ص٢٧٢ .
- من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٧٢، ٢٧٣ .

(٣) - أم القرى، مرجع سابق، ص١٨٢ .
- من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٧٣ .
- من زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص٢٧٢، ٢٧٣ .

الجبرية وترك الاجتهاد والإقتناع بالقليل وتفرق المسلمين مذاهب وشيعاً وتشدد الفقهاء، وأدعياء الدين، وإدخال الخرافات والأوهام فيهن ومنافقة الحكام.. وغير ذلك.

وأما الأسباب السياسية فأهمها الحجر على الحريات بأنواعها، والبعد عن العدل والمساواة بين طبقات الأمة، وتقريب الحكام للعلماء المنافقين وحرمان الشعب من التعليم.

وأما الأسباب الخلقية فأهمها الجهل المخيم على أفراد الشعب. وفساد الأحوال المالية ونظام التعليم والالتجاء إلى الكسل والخمول، والبعد عن عقد الاجتماعات والندوات وغير ذلك[1].

دواء الفتور العام:

بعد أن أشبع المؤتمرون موضوع الفتور العام، وقاموا بتحديد أعراض هذا الداء في المسلمين، وأسبابه التي شملت أسباباً دينية وسياسية واجتماعية ثم حددوا جرثومته التي تحافظ على نمائه واستمراره، وهي «الجهل» يأتي القول الآن لوصف الدواء الناجع والمناسب لكل هذه الأدواء. فكان محدداً ومتفقاً عليه وهو العودة إلى «الإسلام الصحيح» ولكن: ما هو الإسلام الصحيح؟

ولتحديد الإجابة على هذا التساؤل أفاض العضو النجدي في ذلك حتى استغرق كلامه ثلاثاً وعشرين صفحة من صفحات الكتاب فقال: «إن الإيمان بالله أمر فطري في البشر، وحاجتهم إلى الرسل لارشادهم إلى كيفية الإيمان؛ ويختلف الناس في تصور «الله»؛ والعقول البشرية مهما قويت واتسعت لا تتحمل إدراك صفات الله الأزلية المجردة عن المادة والزمان والمكان، فاحتاجت إلى من يرشدها»[2].

وأساس الإسلام جملتان: «لا إله إلا الله» و «محمد رسول الله» وثمرة الإيمان بالأولى عتق العقول من الأسر، وثمرته الثانية الاهتداء بمحمد في تعاليمه التي تَحُول بين المرء ونزوعه إلى الشرك[3].

---

(١) من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٧٣ .

(٢) أم القرى، من الأعمال الكاملة، ص١٨٦ - ٢٠٩ .

(٣) المرجع السابق، ص١٨٦ - ١٨٧ .

وكان حديثه عن الإسلام الصحيح في ثلاث قواعد أساسية:

القاعدة الأولى:

«أن نعتقد: أن محمداً عليه السلام بلّغ رسالته، لم يترك ولم يكتم منها شيئاً، وأنه أتم وظيفته بما جاء به من كتاب الله، وبما قاله أو فعله أو أقره على سبيل التشريع إكمالا لدين الله».

القاعدة الثانية:

«أنه محظور علينا أن نزيد على ما بلغنا إياه رسول الله ﷺ أو ننقص منه، أو نتصرف فيه بعقولنا، بل محتّم علينا أن نتبع ما جاء به الصريح المحكم من القرآن، والواضح الثابت مما قاله الرسول ﷺ أو فعله أو أقره».

القاعدة الثالثة:

«أن نكون مختارين في باقي شئوننا الحيوية، فنتصرف فيها كما نشاء مع رعاية القواعد العمومية التي شرعها أو نبه اليها الرسول ﷺ»[1].

ولكن إدراك التوحيد والاحتفاظ به عسير على النفس، فسرعان ما يخرج منه إلى الشرك. والشّرك أنواع ثلاثة: «شرك في الذات» وذلك في عقيدة الحلول، و «شرك في الملك» كاعتقاد الناس في بعض المخلوقات المشاركة في تدبير شئون الكون، و «شرك في الصفات» بإسباغ صفات الكمال على بعض المخلوقات[2].

وقد فشى في المسلمين هذا الشرك، كتعظيم القبور، وبناء المساجد والمشاهد عليها، والطواف بها والإسراج لها[3]، والتذلل، وكدعوى أن هناك علماً يسمّى علم الباطن خصّ

(١) المرجع السابق، ص١٨٨ .
(٢) المرجع السابق، ص١٩٣ ـ ١٩٤ .
(٣) ـ الإسراج، إيقاد السراج وهو المصباح.
ـ أم القرى، ص١٩٧ .

به بعض الناس، واتخاذ الدين لهواً ولعباً بالتغني والرقص، ولبس الأخضر والأحمر[1]، واستخدام الجن والشياطين، فكل هذه وأمثالها شرك محض أو مظنة إشراك[2]. وعرض للإسلام – غير الشرك – أمران خطيران وهما:

الأول : التشدد في الدين بعدما كان يسراً سهلاً، فكانت كل فرقة تأتي تزيد في هذا التشدد حتى صار عسراً صعباً.

والأمر الثاني : تشويش الدين بكثرة المذاهب والشيع وطرق التصوف[3].

ثم صارت مناقشة بين العضو السندي والعضو القازاني، وانجلت المناقشة بأن التقليد ضار حمل عليه الكسل وأن الاجتهاد واجب، ولكن يحتاج القيام به إلى جد وعناء.

ثانياً: في التربية للفرد والمجتمع

إن دعوة الكواكبي في الإصلاح السياسي والاجتماعي كان يتخلّلها فكر تربوي ناضج نستطيع إبرازه فيما يلي:

١ ـ أن التربية عملية لا تؤتى ثمارها ولا يمكن أن تتم بنجاح الاّ في جو من الحرية والعدل، لأن التربية والاستبداد ضدان لايجتمعان، فكل ما تبنيه التربية مع ضعفها يهدمه الاستبداد بقوته.

٢ ـ والتربية عند الكواكبي تتناول الجسم والنفس والعقل، غير أن الاستبداد يورث الجسم الأسقام، ويسطو على النفس فيفسد الأخلاق ويضغط على العقل فيمنع نماءه.

٣ ـ وقد أورد الكواكبي رأياً لم يسبق إليه في عرض العلاقة بين التربية والاستبداد ففسّر الأمانة

(١) يقصد بذلك الطرق الصوفية في أعمالها ولبسها.

(٢) أم القرى، ص٢٠٠ .

(٣) أم القرى، المرجع السابق، ص٢٠١ ـ ٢٠٢ .

التي حملها الإنسان وأبتها كافة العوالم، فهو يرى أن هذه الأمانة قد تكون هي تربية النفس على الخير والشر، والإنسان قد يبلغ مرتبة الملائكة، وقد يتلبس بالرذائل حتى يكون أحطّ من الشياطين، بل أحطّ من المستبدين لأن الشياطين لا ينازعون الله في عظمته والمستبدين ينازعونه فيها[1].

ويقول في تلك العلاقة ايضاً «إن التربية علم وعمل أما العلم فإن الاستبداد يحول دون تعلّم التربية وتعليمها، أما العمل فلا يتصور بلا غرم سابق، والاستبداد لا يمنح الأفراد الفرص ليوجه الجسم على عمل نافع، أو يوجه العقل الى مقصد مفيد، وهو في الوقت نفسه يضطر الناس إلى إباحة الكذب والتحايل والخداع والنفاق والتذلل ومراغمة الحس وإماتة النفس[2].

٤ ـ التربية عند الكواكبي تسير في مراحل، ويختلف من يتولاها باختلاف كل مرحلة، فهي تربية للجسم الى سنتين تتولاها الأم، ثم تربية للنفس إلى السبعة يتولاها الوالدان معاً، ثم تربية للعقل الى البلوغ تتولاها المدرسة ومعلموها، ثم تربية القدوة ويتولاها الأقربون والخلطاء إلى الزواج، وأخيراً تربية المقارنة ويتولاها الزوجان إلى الموت أو الفراق، وبذلك يوضح الكواكبي أن التربية عملية مستمرة استمرار الحياة[3].

٥ ـ التربية ملكة تحمل بالتعليم والتمرين والقدوة والاقتباس فأهم أصولها وجود المربين وأهم فروعها وجود الدين، وهذه الملكة بعد حصولها إن كانت شراً تضافرت مع الشيطان الخناس فرسخت، وإن كانت خيراً تبقى مقلقلة كالسفينة في بحر الأهواء لا يرسو بها الاّ فرعها الديني[4].

---

(١) انظر: طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص٩٤ .

(٢) المرجع السابق، ص١٠١ .

(٣) ـ من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٧٨ .
ـ طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص٨٦ .

(٤) المرجع السابق ص٩٥ .

ومن ذلك يتضح اهتمام الإمام الكواكبي بالجانب الديني من التربية لأنه أساس استقرار النفس ورسوّها على بر الأمان.

٦ - يؤمن الكواكبي بأن التربية هي التي تشكل الإنسان، وتحدّد نشأته. فهو يرى: «أن الإنسان في نشأته كالغصن الرطيب، فهو مستقيم لدن بطبعه ولكن أهواء التربية تميل به الى يمين الخير أو شمال الشر[1].

وبذلك يوضح الكواكبي دور التربية في الانتفاع بالجانب الطيب في الطبيعة الإنسانية وتوجيهها الوجهة التي يتغلب فيها الخير على الشر في حياة الناس. ﴿**ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها**﴾[2].

٧ - التربية مسئولية الحكومة المنتظمة «فهي التي تعنى بتربية الأمة من ساعة تكوّن الجنين، وذلك بوضع قوانين الزواج، العناية بإعداد القابلات والأطباء، وإنشاء دور الأيتام واللقطاء، وفتح المدارس ودور العلم، وتسهيل الاجتماعات وإنشاء المسارح والمكتبات ودور الآثار والنوادي، والاحتفال بالنابغين، ووضع القوانين التي تحمي الأخلاق والحقوق والتقاليد»[3].

والكواكبي بذلك يعرض أنواعاً مختلفة من طرائق التربية ووسائلها ومدارسها وكلها تتفق مع أحدث النظريات في التربية والتعليم[4].

٨ - التربية عند الكواكبي هي طريق الأمم إلى الحرية والتخلص من الاستبداد وحكم الطغاة وفي ذلك يقول: «إن الاستبداد لا يقاوم بالشدة وإنما يقاوم بالحكمة والتدرج، والوسيلة الوحيدة لقطع دابر الاستبداد هي ترقي الأمة في الإدراك والإحساس وهذا لا يتأتى إلاّ بالتعليم والتحميس»[5].

---

(١) المرجع السابق، ص٩٤ .
(٢) سورة الشمس، الآية: ٧ - ١٠ .
(٣) طبائع الإستبداد، مرجع سابق، ص٨٦، ٨٧ .
(٤) من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٧٩ .
(٥) طبائع الإستبداد، مرجع سابق، ص١٣١ - ١٣٢ .

ثم يقرر الكواكبي أن: «الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية»[1].

٩ ـ التربية عند الكواكبي عملية تمر بأطوار الحياة كلها من المبتدأ الى المنتهى فنراه يقول: «لا بد أن تصحب التربية من بعد البلوغ تربية الظروف المحيطة، وتربية الهيئة الاجتماعية، وتربية القانون أو السير السياسي، وتربية الإنسان نفسه»[2].

وفي هذه الأقوال أحدث ما يربط بين التربية والمجتمع وبأحوال البيئة فيكون التعليم فيها من المهد إلى اللحد.

١٠ ـ يرى الكواكبي أن التربية البعيدة عن الترهيب والترغيب[3] والمبنية على الإقناع هي مطلبه الرئيسي في الجانب التربوي حيث أن علماء التربية والأخلاق يبنون قولهم بأن المدارس تقلّل الجنايات لا السجون ووجدوا أن القصاص والمعاقبة قلّما يفيدان في زجر النفس، كما قال الحكيم العربي:

(لا ترجع الأنفس عن غيها   ما لم يكن منها لها زاجرُ)

ويضيف إلى ذلك قوله: «ومن يتأمل جيداً في قوله تعالى: ﴿**ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب**﴾[4]. ملاحظاً أن معنى القصاص لغة هو التساوي، ويدقّق النظر في القرآن الكريم وسائر الكتب السماوية، ويتبع مسالك الرسل العظام عليهم الصلاة والسلام، يرى أن الإعتناء في طريق الهداية منصرفاً فيها إلى الامتناع ثم إلى الأطماع، عاجلاً أو آجلاً، ثم إلى الترهيب الآجل غالباً مع ترك أبواب تدلي إلى النجاة[5].

---

(١) المرجع السابق، ص١٣١ .

(٢) المرجع السابق، ص٨٦ .

(٣) جانب الكواكبي الصواب في هذا الرأي فالثواب والعقاب من أُسس المنهج الإسلامي في تربية الفرد. (ونفس وما سواها... الآية).

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٧٩ .

(٥) طبائع الإستبداد، مرجع سابق، ص٩٧ .

وهذا يتمشى مع أحدث النظم التربوية والنفسية التي يعمل بها في تربية وتقويم أفكار واتجاهات النشئ الحديث. مراعية الآثار السلبية للتخويف ووسائله والترهيب وما يترتب عليه من مساوىء.

١١ ـ وقد أوضح الكواكبي منهجاً متفرداً في كماله ووضوحه فقال: «إن التربية هي ضالة الأمم وفقدها هو المصيبة العظمى في الشرق، ويعتقد أن التربية الحقة هي المرتبة على إعداد العقل للتمييز والتدرّج به بعد ذلك في خطوات أولاها حسن التفهيم، وثانيتها الإقناع؛ وثالثتها التمرين والتعويد ورابعتها حسن القدوة والمثال، وأخيراً المواظبة والتمادي[١][٢]».

ثالثاً: العدل الاجتماعي

كان من أوضح المعالم في منهج الكواكبي للإصلاح الاجتماعي مناداته «بالعدل الاجتماعي» وكان أول مطالبه في هذا الجانب هو:

١ – تعميم العمل المثمر وتحريم الكسب غير المشروع:

فقد كتب الكواكبي عن أسباب الرزق الثلاثة، وهي الزراعة والصناعة والتجارة. ويعرّف هذه الموارد بأن قال عن الزراعة إنها استخراج ثمرات الأرض والطبيعة، وعن الصناعة: إنها تهيئة تلك المواد للإنتفاع بها، وعن التجارة: أنها توزيعها على الناس «وكل وسيلة خارجة عن هذه الأصول وفروعها الأولية فهي وسائل ظالمة لا خير فيها...»[٣].

ويقرّر أيضاً: ان الإنسان النافع لقومه لا بد أن يؤدي عملاً من هذه الأعمال في أصولها وفروعها التي لا تزال إلى اليوم مورد الرزق المشروع في عرف خبراء الاقتصاد والسياسة وعلى كل فرد من أفراد الأمة «متى اشتد ساعده أو ملك قوت يومه، أو النصاب

---

(١) المرجع السابق، ص٩٧ .

(٢) التمادي: أي الاستمرار.

(٣) انظر: طبائع الاستبداد، ص٥٧، ٥٨ .

على الأكثر، أن يسعى لرزقه بنفسه أو يموت جوعاً»[1].

وفي ذات الوقت يكمل مسألة العمل من جميع جوانبها. فماذا يكون عندما يحدث العجز عن العمل والكسب؟ وما هو واجب الأمة حيال ذلك؟ فيجيب أنه: «إذا حدث العجز عن كسب الرزق لسبب قاهر غير الكسل والتقصير فالأمة مسئولة عن إزالة هذا العجز أو معونة المقبلين به على المعيشة التي لا يقدرون على تحصيلها. فالعدالة المطلقة تقضي أن يؤخذ قسم من مال الأغنياء ويرد على الفقراء بحيث يحصل ولا يموت النشاط للعمل»[2].

٢ – التقارب بين الطبقات:

ودعا الكواكبي: «أنه ليس من الجائز أن يعيش إنسان واحد بمثل ما يعيش به المئات أو الألوف مهما كان السبب من عمل بارع أو صناعة نفيسة، أو لأنه يحسن المداورة في سوق البيع والشراء أو في سوق الفكر والضمير. فهناك أصناف من الناس لا يعملون إلا قليلاً. إنما يعيشون بالحيلة كالسماسرة والمشعوذين باسم الأدب والدين..[3]».

ولم يقصد الكواكبي بذلك إلغاء الفروق تماماً بين الطبقات بحيث يتساوى العالم والجاهل، أو يزيل الفرق بين المجتهد والكسول في كل مجال من مجالات الحياة.. بل أنه لا يرى:

«أن يتساوى العالم الذي صرف زهرة حياته في تحصيل العلم النافع أو الصنعة المفيدة، بذلك الجاهل النائم في ظل الحائط، ولا ذلك التاجر المجتهد المخاطر بالكسول الخامل، ولكن العدالة تقتضي غير ذلك التفاوت، بل تقتضي الإنسانية أن يأخذ الراقي بيد السافل فيقربه من منزلته، ويقاربه في معيشته ويعينه على الاستقلال في حياته».

---

(١) طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص٦٥ .
(٢) المرجع السابق، ص٨٦، ٨٧ .
(٣) المرجع السابق، ص٥٥ .
– راجع، الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، ص٢١٢ .

وبذلك كان الكواكبي ينظر بنظرة انسانية مع عدم غمط حق المجتهد ولكنه قيد ذلك بحد عدم الوصول الى أن يزيد الرزق على الحاجة تلك الزيادة المفرطة التي تسمح لطائفة من الأمة بتسخير جميع طوائفها: «لأن إفراط الثروة مهلكة للأخلاق الحميدة في الإنسان. وهذا معنى الآية: ﴿...**إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى**..﴾[1]...فضرر الثروات الإفرادية في جمهور الأمم أكبر من نفعها. لأنها تمكن الاستبداد الداخلي، فيجعل الناس صنفين: عبيداً وأسياداً، وتقوي الاستبداد الخارجي فتسهل للأمم التي تغنى بغناء أفرادها التعدي على حرية واستقلال الأمم الضعيفة..»[2].

والكواكبي في كل آرائه الإصلاحية في منهجه نراه ملتزماً بالخط الإسلامي وبالقواعد الصحيحة للإسلام الصحيح.. بخلاف ما قاله بعض الباحثين من أن الكواكبي ذكر ما سبق من آراء اقتصادية استقصاها مما كتبه أرسطو في الاقتصاد السياسي[3]. والحقيقة أن منطلق الكواكبي في آرائه كان إسلامي الاتجاه. ولو أنه كان قد اطّلع على آراء الاخرين. فكان يرى أن كل إصلاح وطني بلا دين نكسة قريبة تدمر كل ما يبلغ الإصلاح من مراحل، ويقول: «إن الذين يرأون من دينهم لأنهم ينكرون صلة الدين بالقومية ليسوا من أمتنا، إنهم كالعناوين العربية على كتب مترجمة»[4].

ويمكن القول بأن الكواكبي هو من أوائل الداعين الى الوحدة العربية على قاعدة الفكر الإسلامي العربي، متصلاً وغير منفصل عنه[5].

وعنده أن التثقيف والتربية والمحاجة هي أداة الإصلاح – وهذه المرحلة جديدة تطور فيها أسلوب العمل الإصلاحي، بعد أن كان من رأي جمال الدين العمل السياسي القائم

---

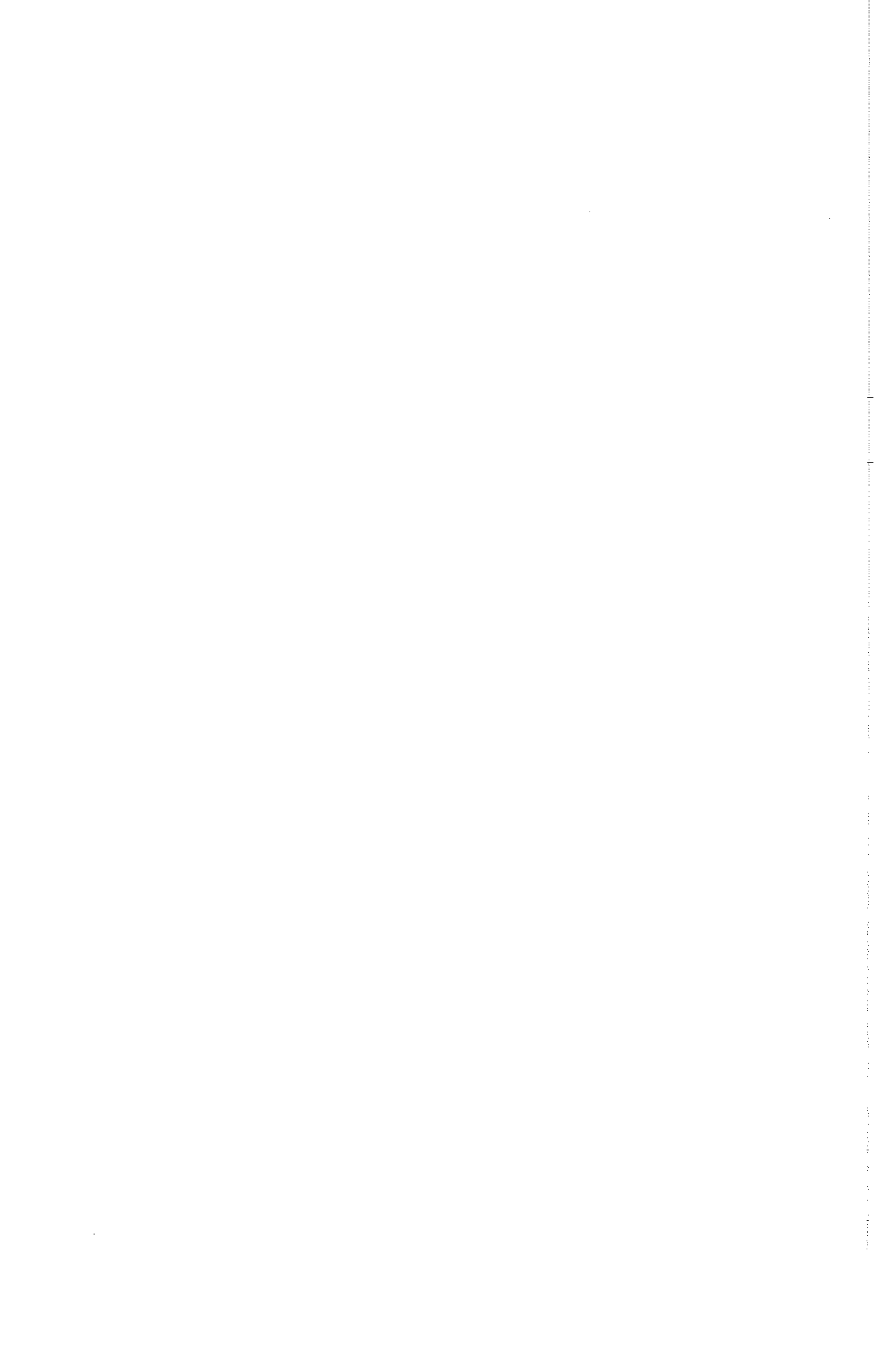
(١) سورة العلق، الآية: ٦، ٧ .
(٢) طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص٦٠ .
(٣) قارن: الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، ص٢١٥ .
(٤) طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص ١٧ .
(٥) انظر، اليقظة الإسلامية، أنور الجندي، مرجع سابق، ص١٤٤ .

على التأجيج العاطفي وحده - والكواكبي في هذا المنهج التثقيفي العلمي يشترك مع معاصره محمد عبده ويلتقي به في أسلوب العلم[1].

وفيما يلي سنلقي بعض الأضواء على فكر محمد عبده الإصلاحي.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٦ .



المبحث الثاني

في اتجاه الإصلاح عند محمد عبده

ويتكوّن هذا المبحث من مطلبين:

المطلب الأول : دوافع اتجاه الإصلاح في شخصيته.

المطلب الثاني : في منهجه الإصلاحي.

المطلب الأول

دوافع اتجاه الإصلاح في شخصيته

كانت سمات الذكاء والثقة بالنفس وحبّ التفوق هي البادرات التي نبتت في منشأ «محمد عبده» في البيئة المناسبة التي عاش فيها وقد شملها باستعداده الفطري المتميز، فكانت شخصية «الإمام» كما أوضحنا تفاصيلها فيما سبق في الباب الثاني[1]. وقد ساهم في تكوين هذه الشخصية الفذة ثلاثة أحداث كان لها النصيب الأعظم في تحديد مسار منهج الإمام فيما ابتغاه من إصلاح.

وأول هذه الأحداث «حل عقدة التعليم»:

كانت في مرحلة الدراسة وقد قابل محمد عبده شخصين كان لهما الأثر في شخصية «الإمام» الإصلاحية. فالشخص الأول: هو الشيخ «درويش خضر» خال أبيه الذي اراد الله أن يلتقي به محمد عبده عندما هرب من الذهاب إلى المسجد الأحمدي بطنطا فينقلب محمد عبده كأنه شخص آخر، حتى كأن عصاً سحرية مسته، فسبحان مسبّب الأسباب إلى ما يريد، فكان هروب محمد عبده إلى هذه البلدة وملاقاته لهذا الشيخ، سبباً في جعل محمد عبده المشهور بدلاً من محمد عبده المغمور الذي لا يعرفه أحد إلا بلده، ولكان شأنه شأن اي فلاح في بلده لا يسجل إسمه إلا في دفتر المواليد ودفتر الوفيات[2]؛ وكل ذلك بقدر الله ومشيئته.

(١) انظر: الاتجاه العقلي ص ١٨١ و ما بعدها.

(٢) انظر: - زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص٢٨٣ .
- من أعلام التربية الإسلامية، مرجع سابق، المجلد الرابع، ص٢٩٢ .
- الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص١٣ .

وقد قام الشيخ درويش الرجل الصوفي بحل عقدة محمد عبده النفسية من التعليم واعتقاده بأنه لا يفهم ولن يفهم. فكيف كان حل هذا الشيخ؟ لقد ترفّق الشيخ بالفتى النافر من التعليم، فأعطاه كتاباً سهلاً في المواعظ والأخلاق وجعله يقرأ وأخذ الشيخ يشرح، فإذا الطالب يفهم وإذا العقدة تحل، وتعود ثقة محمد عبده في نفسه بأن في إمكانه أن يفهم.

وكان الشيخ درويش متأثراً بتعاليم السنوسية التي تتفق مع دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والتي تدعو الى الرجوع الى الإسلام الأول: في بساطته الأولى وتنقيته من البدع، وذلك على أثر رحلته إلى طرابلس الغرب واجتماعه بأتباع السنوسي هناك[١].

وفي سبعة أيام تغيّر محمد عبده الذي يريد الزراعة والتفوق على الشبان في ألعاب الفروسية إلى محمد عبده الذي يريد الصفاء الروحي، ليستطيع فهم القرآن، وإعداد نفسه ليهتدي ثم يهدي.

كانت هذه الأيام السبعة أيام حضانة تكون فيها كل ما اتجه إليه بعد من إصلاح. فاهتمامه بعد بتفسير القرآن، وجعله أساساً لدعوته الإصلاحية وتنقيته للعقيدة الإسلامية من البدع وغيرته الشديدة على إصلاح المسلمين، كلها غُرست في هذه الأيام السبعة ثم نمت وازدهرت وتعدّلت وفقاً للظروف والأحوال.

وكانت هذه الخطوة الأولى لإرجاع محمد عبده إلى التعليم ولم يتركه الشيخ درويش أثناء دراسته في الأزهر فكان يقضي معه شهرين كل عام[٢]... ولقنه الشيخ درويش درسين جديدين في هذه الحقبة من حياته، **الأول**: أن يتجه إلى الإصلاح بالتحدث إلى الناس وعدم الانعزال عنهم. **والآخر**: هدم النظرية الأزهرية التي تقول أن هناك علوماً تعلّم، وعلوماً لا تعلّم فقد قرر له أن كل العلوم يجب أن تعلم، إلا ما يتخذ شكل العلم وليس بعلم كالسحر والشعوذة. أما المنطق والفلسفة والرياضيات وما إلى ذلك فليست بحرام بل هي واجبة على طالب العلم... ومن أجل ذلك عاد الشيخ محمد عبده إلى الأزهر يطلبها فوجدها عند الشيخ حسن الطويل، فأخذ عنه الشيء الكثير حيث كان عنده معرفة

(١) من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٩٢، زعماء الاصلاح ص٢٨٣-٢٨٤ .
(٢) خلال أشهر الأجازة الصيفية كل عام من منتصف شهر شعبان حتى منتصف شهر شوال.

بالرياضيات، واتصال بكتب الفلسفة القديمة، وعلم بمصطلحاتها ومعرفة بالدنيا والسياسة وشجاعة في الكلام بما يعتقد[1].

٢ - الحدث الثاني: اتصاله بالسيد جمال الدين الأفغاني:

عندما حضر السيد إلى مصر في أواخر عام ١٢٨٦هـ بدأ محمد عبده صحبته له في السنة التالية فكان لشخصية جمال الدين القوية ورغبته العارمة في إصلاح حال البلاد الإسلامية، وانهاضها من كبوتها، أثر كبير في نفس محمد عبده وفكره في مرحلة بالغة الخطر سواء في حياة الأمة الإسلامية أم في حياة محمد عبده نفسه، الذي كان يستشعر منذ صباه الباكر سوء أحوال العالم الإسلامي ووقوعه في براثن الاستبداد والاستعمار والجمود والجهالة[2].

وقد استفاد محمد عبده كثيراً من متابعته دروس «السيد» التي كان يلقيها في بيته أو في المقهى الذي اعتاد الجلوس فيه وحوله تلاميذه ومريدوه.

ويقول أحمد أمين[3] عن ذلك:

«استفاد محمد عبده من السيد بصراً بالدنيا التي حجبها الأزهر، وتحوّل من تصوّف خيالي إلى تصوّف فلسفي عملي، ورغبة صادقة في العمل للأمة وشوقاً للإصلاح الديني

---

(١) زعماء الإصلاح، ص٢٩٠-٢٩١ .
- من أعلام التربية، ص٢٩٣ .

(٢) - زعماء الإصلاح، ص٢٩٣-٢٩٤ .
- من اعلام التربية، ص٢٩٤ .

(٣) أحمد أمين: «١٨٨٧-١٩٥٤م». باحث أدبي عربي، ولد بالقاهرة ودرس في الأزهر، ومدرسة القضاء الشرعي، وتولى القضاء الشرعي مدة ثم انتقل إلى التدريس في كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة) ثم انتخب عميداً لها. وعيّن عضواً في المجمع اللغوي. اتجه أولاً إلى الفلسفة، فكتب «الأخلاق» (١٩٢٣م)، وترجم «مبادىء الفلسفة» لرابوبورت، ثم عنى بدراسة تاريخ الحياة العقلية في الإسلام، فأصدر أهم كتبه: «فجر الإسلام» و «ضحى الإسلام» و «ظهر الإسلام» نشر مقالات أدبية كثيرة في مجلتي «الرسالة» و «الثقافة»، وجمعها في كتاب «فيض الخاطر».
(الموسوعة العربية الميسرة، ص٦٠).

والخلقي والاجتماعي، وميلاً ملحاً إلى إجادة قلمه حتى يتصل بالرأي العام عن طريق الكتابة في الصحف»[1].

وكان من النتائج المباشرة لذلك أن بدأ محمد عبده بالكتابة في صحيفة الأهرام في السنة الأولى لصدورها «١٢٩٧هـ - ١٨٧٦م» وكانت مقالاته التي كتبها تدل على تأثره بالفلسفة التي درسها، وعلى رغبته القوية في الإصلاح وعلى ما ينتظر من خير عميم.

وكان أول مجال له في الإصلاح عندما عمل في صحيفة «الوقائع المصرية» بأن أنشأ ركناً للمقالات الأدبية والاجتماعية التي تنادي بالإصلاح. وكان هو المحرر الأول في الصحيفة، وبما كان له من حسّ ديني وغيرة على الإسلام فكان ينتقد الأوضاع الفاسدة واعوجاج الأخلاق والعادات، وكانت له اليد الطولى بل الأولى في القضاء على تخلف النثر الأدبي الذي كان مثقلاً بالسجع والزخارف البديعية. وكذلك كتب مقالات كثيرة في إصلاح التعليم وطريقة الحكم.

٣ - الحدث الثالث: فشل الثورة العرابية:

وعندما احتدم الأمر وشبت نار الثورة العرابية، وشملت طوائف الشعب، فانفعل محمد عبده بأحداثها، وسار في تيارها، وكان موقفه منها كما قال الرافعي: «موقف الوطني الذي يثور لكرامة البلاد واستقلالها، فدافع بكل ما لديه من حول وقوة»[2]، فلما فشلت وحدث الاحتلال الإنجليزي لمصر في عام (١٣٠٣هـ - ١٨٨٢م)، قبض على محمد عبده وأودع السجن، ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات إلى لبنان، قضى منها نحو العام في لبنان، ثم لحق بأستاذه في باريس ليصدرا مجلة «العروة الوثقى»، فشارك السيد جمال الدين الأفغاني في إصدارها. فكتب محمد عبده مقالاته داعية لتحقيق أهداف «العروة الوثقى»؛

(١) انظر: - زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص٢٩٤-٢٩٥ .
- من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٩٤ .

(٢) انظر: الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي لمصر، عبد الرحمن الرافعي الطبعة الأولى ١٣٥٥هـ - ١٩٣٧م مطبعة النهضة بمصر، ص٥٤١ .

داعياً إلى تأسيس الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية على الأصول الإسلامية، ويؤكد أن الإسلام الصحيح لا يتنافى مع المدنية أو التقدم، بل يدعو إليهما.

ونجحت انجلترا في إقامة العقبات أمام صدور مجلة «العروة الوثقى» فتوقفت عن الصدور بعد ثمانية أشهر صدر منها ثمانية عشر عدداً. وبعدها عاد الشيخ محمد عبده ـ مضطراً - إلى بيروت، بعد أن نفض يده من السياسة نهائياً، متجهاً بكل ما أوتي من قوة إلى الإصلاح فسلك طريق التعليم بوصفه أداة الإصلاح الأولى.

ويقرر أحد الباحثين أن ما قام به محمد عبده لم يكن محض صدفة، فيقول:

«وهذا الرأي لم يكن وليد المناسبة، بل كان في ضمير محمد عبده، وعقله منذ أخذ الجهر بالدعوة إلى الإصلاح»[1].

وبعد عودته إلى القاهرة بعد المساعي التي بذلت لعودته من المنفى، عينه الخديوي توفيق قاضياً. فكان يعبّر عن ضيق صدره لإبعاده عن التعليم بقوله:

«ما خلقت لأكون قاضياً، بل لأكون معلّماً، وقد جرّبت نفسي في التعليم ونجحت»[2].

(١) من أعلام التربية، د/محمد مصطفى هداره، ص٢٩٦ .

(٢) انظر:

-المعاصرون، لمحمد كرد علي، نشر المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة دار أبي بكر ١٩٨٠م، ص٣٥٢ .

- وعنه: من أعلام التربية، ص٢٩٧ .

المطلب الثاني
في منهجه الإصلاحي

قد لا نستطيع أن نتبيّن صورة محمد عبده الإنسان منفصلة عن صورة محمد عبده المصلح وكأنه ولد في هذه الحقبة من تاريخ المسلمين ليكون داعية للإصلاح الديني والعلمي، إلى جانب الإصلاح السياسي والاجتماعي. وقد كان للأحداث الثلاثة المذكورة سابقاً تحديد جميع اتجاهات ومنهج محمد عبده الفكري بجانب استعداده الفطري وإمكاناته العقلية المتميزة.

وكانت أولى ركائز فكره تنبني على أمرين: ارتفع صوته بالدعوة إلى أمرين عظيمين: **الأول:** تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّه من شططه وتقلّل من خلطه وضبطه: وأنه على هذا الوجه يعدّ صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العلم..

والأمر الثاني: إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير ـ سواء كان في المخاطبات الرسمية أو في المراسلات بين الناس ـ وكانت أساليب الكتابة في مصر تنحصر في قولين كلاهما يمجه الذوق وتنكره لغة العرب، **الأول:** ما كان مستعملاً في مصالح الحكومة وما يشبهها، وهو ضرب من ضروب التأليف بين الكلمات رث خبيث غير مفهوم، ولا يمكن رده إلى لغة من لغات العالم لا في صورته ولا في مادته. **والنوع الثاني:** ما كان يستعمله

الأدباء والمتخرجون من الجامع الأزهر، وهو ما كان يراعى فيه السجع وإن كان بارداً وتلاحظ فيه الفواصل وأنواع الجناس، وإن كان رديئاً في الذوق بعيداً عن الفهم، وثقيلاً على السمع، غير مؤدٍ للمعنى المقصود[1].

ثم ذكر الشيخ محمد عبده أمراً **ثالثاً** كان من دعاته وهو: (التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة).

وقد أجمل الإمام محمد عبده نقاط منهجه في قوله: ولا أبرح أدعو إلى عقيدتي في الدين، وأطالب بإتمام الإصلاح في اللغة وقد قارب. أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدّره، وَلِيَدِ الله بعد ذلك تدبره[2]، لأنني عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمة من غراس تغرسها، وتقوم على تنميته السنون الطوال ويعلّق الأستاذ أحمد أمين على هذا القول الموجز بأنه: «كل حياة الشيخ محمد عبده الإصلاحية، وكل رسالته، وكل نجاحه وإخفاقه. ثلاثة أمور اتجه إليها: إصلاح الدين، وإصلاح اللغة والأدب، وإصلاح السياسة»[3].

وفي الحقيقة لو أننا نظرنا في جوانب منهج محمد عبده الثلاثة: الإصلاح الديني، الإصلاح اللغوي، الإصلاح السياسي. نجدها جميعاً في إطار المفهوم الإسلامي، والتربية الإسلامية الصحيحة. فنجد أنه بنى منهجه على التربية. والذي عبّر عنها بقوله: «إنما خلقت معلّماً» وفي الإطار الإسلامي كما أوضحت. ولذلك فقد حرص محمد عبده على منهجه التربوي أن يجمع بين منهج الدين والعقل معاً، وكان مفهومه أن العقل هو مصدر المعرفة ومقياسها، ولكنه كان يرى أن الدين له أهميته الكبرى في حماية العقل من الزلل. فيقول: «بدون الركن الديني ما الذي سيحمي العقل بعد أن يخرج عن طريق العلم من حالة الإذعان والاستسلام إلى حالة التساؤل والبحث»[4]. ويرى الشيخ محمد عبده أن التربية هي أساس كل إصلاح، وأن بناء الأجيال الجديدة هو الذي يحقق النهضة فيقول:

---

(١) انظر: زعماء الإصلاح، مرجع سابق، ص٣٢٧-٣٢٨ .
وعنه من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٢٩٩، ٣٠٠ .

(٢) كانت هذه بداية بُعده عن الاتجاه السياسي في منهج إصلاحه واعتماده الكامل على الإصلاح الديني والتربوي.

(٣) انظر زعماء الإصلاح،ص٣٢٨ .

(٤) اليقظة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٣٤ .

«الإصلاح لا يتم باستبدال رجال الحكومة، أو تغيير طريقة الحكم، أو تحسين أشكاله الإدارية وإنما هو نتيجة نهضة عامة تتغير فيها العادات شيئاً فشيئاً، وينشأ الأفراد فيها على حسن الأخلاق وسمو التفكير».

والإسلام عنده هو السلاح الوحيد لحماية الأخلاق الفردية من التدهور وبناء الشخصية السوية، وهي التي تقيم أساساً موحداً للمعاملات بين الناس:

«لن ينهض المصريون روحياً إلا عن طريق مذهب أخلاقي ينبثق عن الإسلام لأنه جزء من تاريخها ومن حضارتهم».

وهو من المؤمنين بالجمع بين العقل والدين في التعليم حتى لا تتعرض الثقافة العربية للتفسخ، ولا يصل الأفراد إلى الشعور بالتمزق الداخلي، ذلك لأن ربط العقل بالدين يكفل الا تحمل العلوم الغربية اتجاهات أخلاقية خبيثة لا يرضى عنها الإسلام.

ويعلق الأستاذ «أنور الجندي» على ذلك بتعليق دقيق فيقول:

«ونظريته في الترابط بين العلم والعقل والدين تجري على نحو منطقي دقيق بارع:

«المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به واختار أن يعمل بموجبه، فليس القصد من الإيمان إذن أن يذلّل الإنسان للخير كما يذلّل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله ونفسه بالعلم والعرفان، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله، فالإسلام قد جهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد الزمام، وإنما فطر على أن يهتدي بالعلم والأعلام، أعلام الكون، ودلائل الحوادث، ولكن الإنسان معرض للخطأ والانحراف وراء الباطل إن هو اعتمد على عقله، وعقله فقط، والعقل وحده يعجز عن الهداية بسبب الشهوات، والإنسان محتاج إلى الاهتداء بالوجدان الديني، والدين الكامل هو علم وذوق، وقلب وعقل، وبرهان وإذعان، وفكر ووجدان».

ويمكن القول بأن إعطاء محمد عبده للعقل مكان الصدارة في دعوته وإصلاحه جميعاً، إنما كان عملاً إيجابياً في مواجهة تحديات الجبرية والصوفية التي أغرقت العصور السابقة في الجمود والتخلف. ومن أجل ذلك فهو يقيم ميزان التربية على أساس العقل

واستقلال الفكر وحرية الرأي[1]. وكان طريق التربية عند محمد عبده الذي رسمه لنفسه هو أن تكون: (التربية): تربية الشعب، وتربية القادة وهم العلماء.

- تربية الشعب لفهم الحياة، والسير فيها، وإخضاع الحكم لإرادته ورأيه.
- وتربية القادة لتوجيه الشعب في قراه ومدنه، ولتوجيه البحث في أكاديمية البحث: وهي الأزهر.

والأساس المشترك في نوعي التربية عنده هو الإسلام؟ ولكنه ليس إسلام الفرق والمذاهب، ولا إسلام المقلّدين، ولا إسلام المبتدعين، ولا إسلام «السلبيين» من أرباب الطرق الصوفية.

إنما هو إسلام القرآن الذي يحث على الاعتداد الإنساني لهذه الحياة، وهو الاعتداد القائم على الذاتية.

ولهذا فإن (الاجتهاد) مطلوب للإسلام، أو هو نتيجة من نتائج الإسلام الصحيح[2].

ومنهج الإمام محمد عبده في التربية لم يقتصر على الجانب النظري بإخراج النظريات والاكتفاء بذلك ليقوم بالتطبيق والتنفيذ من أراد أن يستفيد من هذا الفكر وتلك النظريات. بل نجده هو وأستاذه جمال الدين عندما واجها اعتداءً غربياً ومسيحياً من نوع جديد مستهدفاً الشرق الإسلامي كله، وهي حلقة «الدراسات الإسلامية» التي يقوم بها المستشرقون الغربيون، لا لمصلحة الاستعمار الغربي فحسب، وإنما تنفيساً للعداوة الآثمة التي تخلفت عن الحروب الصليبية قبل كل شيء. عندئذ لم يقفا مكتوفي الأيدي في حدود النظريات وكفى. بل سلكا الجانب العملي في التربية. فنجد جمال الدين يواجه «رينان»[3] المستشرق الفرنسي

---

(١) اليقظة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٣٥-١٣٦ .

(٢) الفكر الإسلامي الحديث، محمد البهي، مرجع سابق، ص١٦٨ .

(٣) رينان، أرنست: (١٨٢٣ - ١٨٩٢م) مؤرخ وناقد ومستشرق فرنسي، أتم دراسته في باريس، واهتم بالدين من الناحية التاريخية، لا من ناحية العقيدة. وكان رينان من أوائل المستشرقين. ألّف رسالة عن «ابن رشد والرشدية» (ترجمت إلى العربية)، أنكر فيها على المسلمين فلسفتهم، زاعماً أنها فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية. وذلك على أساس تفرقته الباطلة بين الجنس الآري الذي يمتاز بملكة الخلق والإبداع، وبين الجنس السامي الذي تنعدم فيه هذه الملكة. أثرى في الأدب الإنجليزي.
(الموسوعة العربية الميسرة، ص٩١٣).

ومستشار وزارة الخارجية الفرنسية في شئون إفريقية الإسلامية، وسمع منه رأيه في الإسلام والمسلمين.. واضطر كل من جمال الدين ومحمد عبده، أن يشرحا بعض تعاليم الإسلام[١] التي اتخذ منها (رينان) و (هانوتو) مركز الهجوم على الإسلام[٢].

ويقول الشيخ محمد عبده في ذلك:

«عند النظر في أي دين، للحكم له أو عليه قضية من القضايا، يجب أن يؤخذ ممحصاً مما عرض عليه من بعض أهله، أو محدثاتهم التي ربما تكون جاءتهم من دين آخر. فاذا أريد أن يحتج بقول أو عمل لأتباع ذلك الدين في بيان بعض أصوله، فليؤخذ في ذلك بقول أو عمل أقرب الناس إلى منشأ الدين، ومن تلقوه على بساطته التي ورد بها من صاحب الدين نفسه»[٣].

ومن الجانب العملي في منهج الشيخ محمد عبده أيضاً وكذلك استاذه جمال الدين. فكل منهما نادى بإحياء الكتب القديمة، خاصة التي تمثّل «الأصالة» والإمامة في الرأي والفهم.

ويقول في ذلك الدكتور محمد البهي:

«ترى هل كان حدبهما على إحياء هذه الكتب رد فعل لصنيع المدارس التبشيرية والإرساليات الثقافية الغربية المسيحية التي انتشرت في شاطىء الشام (لبنان) على البحر الأبيض المتوسط على أثر الحروب الصليبية، وفي مصر بعد حملة نابليون؟؟ وهي التي حاولت فيما بعد أن تجعل اللغة «العامية» اللغة الأولى في الكتابة والحديث في البلاد العربية، وبذلك تحول هذه اللغة «العامية» - بعد إنتشارها على مر الزمن - دون تلاوة القرآن وفهمه؟؟ كما حاولت أيضاً أن تضع حداً فاصلاً بين التراث الماضي للفكر الإسلامي والجماعة الإسلامية، عن طريق تمجيد الجديد لأنه جديد، والحطّ من قيمة القديم لأنه قديم؟؟»[٤].

---

(١) كان ردّ محمد عبده في كتابه الإسلام والنصرانية.
(٢) انظر: الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص١٧٠-١٧١ .
(٣) الإسلام والنصرانية، محمد عبده، ص٢٢ .
(٤) الفكر الاسلامي الحديث، مرجع سابق، ص ١٧٢ .

وفي ذلك تميّز محمد عبده عن أستاذه في طرق الجانب العملي ولم يقف عند حد المطالبة بتحقيقه من الوجهة النظرية، بل أضاف إلى المطالبة بذلك أن أخرج عدة كتب تراثية، كما شرح عدداً آخر منها.

وكان من اتجاه محمد عبده إلى الجانب العملي في التربية أنه كان يتوجه إلى الشعب لا إلى الحكومة في دعوته الإصلاحية بخلاف أستاذه جمال الدين الذي كان يتوجه الى الحكومة لتفرض الإصلاح على الشعب. إن الغاية واحدة مع اختلاف الطريق الموصلة إلى تلك الغاية.

وكان محمد عبده مؤمناً بأن الإصلاح ينبغي أن يتم عن طريق مخاطبة الشعب، وتربيته التربية السليمة التي تساعده على النهوض، وقد أراد أن يحقق هدفه حين راح يعدّ العدّة لافتتاح مدرسة إلى جوار بيته لتخريج الدعاة ورسل الإصلاح[1].

وكان اختلاف محمد عبده مع زعماء الثورة العرابية ينحصر في اهتمامه بتعليم الأمة أولاً حتى توكل إليها حقوقها لتكون أمينة عليها[2].

وكان محمد عبده من أوائل المنادين بتعليم الفتاة وذلك خلال رده على «هانوتو»[3]: « أن النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن بستار لا يدرى متى يرفع».

ثم قال في إحدى خطبه بالجمعية الخيرية الإسلامية: «نحن نتبنى تربية بناتنا فإن الله تعالى يقول: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف**﴾[4]. الى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تشرك الرجل والمرأة في التكاليف الدينية والدنيوية وترك البنات يفترسهن الجهل، وتستهويهن الغباوة، من الجرم العظيم».

(١) انظر: محمد عبده، عباس العقاد، ص١٩٥ .
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٠١ .
(٣) كاتب فرنسي نشر مقالاً في أوائل عام ١٩٠٠م يسيء فيه إلى الإسلام بعدة افتراءات، وقد نشرت ترجمته جريدة المؤيد، فردّ عليه محمد عبده رداً مشهوراً كان عماد كتابه: «الإسلام والنصرانية».
(٤) سورة البقرة، آية: ٢٢٨ .

وكان موقف محمد عبده من العلوم الحديثة موقف المصلح المستنير، فيقول عن توجّب تعلم العلوم الحديثة: «..علوم جديدة مفيدة هي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان. لا بد لنا من اكتسابها وبذل المجهود في طلابها».

ثم نراه يحث على تعلم اللغات الأجنبية – مع حرصه على اللغة العربية – لاستثمار التقدم الذي بلغته الأمم الأوربية لصالح العالم الاسلامي، وقد ضرب في ذلك المثل بنفسه حين أقبل على تعلم اللغة الفرنسية وهو في سنّ بعد الأربعين(١).

ومن خلال هذه الرحلة مع أفكار الشيخ محمد عبده ومنهجه الاصلاحي يتبين لنا أن محمد عبده رجل دين واسع الأفق، شديد الاعتزاز بعقيدته، ينشد لأمته الاسلامية التقدم والازدهار، ويحارب التخلف والجهل والخرافة، وقد بنى دعوته الاصلاحية على أساس التربية الاسلامية القويمة، والتي قامت على الأسس الثلاثة في منهجه الاصلاحي التي سلف ذكرها في أول المطلب.

ونستطيع الآن أن نقول أن الشيخ محمد عبده واتساع مناحي اصلاحه التي اتخذها لإصلاح الفرد وإصلاح المجتمع المسلم: بإصلاح المؤسسات القائمة كالأزهر بخاصة والتعليم بعامة، والمدارس والمساجد، والمحاكم، وبإنشاء مؤسسات جديدة كالجمعية الخيرية، وجمعية إحياء الكتب العربية، وجمعية التقارب بين الأديان، ومعهد القضاة.

إن هذا الطريق الاصلاحي، أو قل إن هذا الأسلوب في معالجة الواقع أوقع محمد عبده بأخطاء سياسية من جهة، وبانحرافات فكرية من جهة أخرى(٢)(٣).

ولكن الأمر الذي لا شك فيه أنه كان يفهم الدين على طريق السلف قبل أن يظهر الخلاف، وينادي بالرجوع الى أصول الكتاب والسنة، ويحارب البدع والخرافات الدينية، وينكر على مشايخ الطرق الصوفية شيوع البدع والخرافات بينهم، وكان في اطار منهجه السلفي يجتهد ويناضل في سبيل المدنية الحديثة وجعلها غير متعارضة مع أصول الإسلام

---

(١) انظر: من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٣٠٢ .
(٢) سبق أن أوضحناها في الاتجاه العقلي ص ١٩٥ .
(٣) راجع: الفكر الاسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص٣٣ .

وأهدافه[1] ويؤمن بالصلة بين الدين والعقل..، فكان منهج الشيخ محمد عبده في جميع مراحل حياته وجوانب إصلاحه، ونشر التربية والتعليم بين الشعب صادراً عن أصل ديني صحيح.

ونختم هذا المبحث بما قاله شعراً في آخر حياته يسجل به دفاعه عن الدين وسعيه الدائب لصلاحه وقوته:

ولست أبالي أن يقال محمد ... أبل أم اكتظت عليه المآتم
ولكن ديناً قد أردت صلاحه ... أحاذر أن تقضي عليه العمائم
وللناس آمال يرجون نيلها ... إذا مت ماتت واضمحلت عزائم
فيا رب! إن قدّرت رجعي قريبة ... إلى عالم الأرواح وانفض خاتم
فبارك على الإسلام وارزقه مرشداً ... رشيداً يضيء النهج والليل قائم[2].

رحم الله الشيخ «محمد عبده» وغفر له.

---

(١) أخذ في ذلك بالمنهج التوفيقي كمعظم معاصريه الذين لاقوا ضعف المسلمين وتقدّم الحضارة الغربية وذلك لمواجهة الأفكار الاستشراقية التي كانت تهاجم الإسلام كدين وليس المسلمين كمتبعين لهذا الدين، فتكون حالتهم حسب قربهم أو تباعدهم عن الدين ذاته.

(٢) انظر: من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٣٠٦-٣٠٧ .

الباب الثاني

في الاتجاه التوفيقي

ويشتمل هذا الباب على أربعة فصول هي:

الفصل الأول : في مفهوم الاتجاه التوفيقي.

الفصل الثاني : في المنهج التوفيقي عند الكواكبي (المنهج العلمي).

الفصل الثالث : في منهج التوفيق عند طنطاوي جوهري.

الفصل الرابع : من مدرسة المنهج التوفيقي في تفسير القرآن.

الفصل الأول

في مفهوم الاتجاه التوفيقي

وسنتناول في ذلك ثلاث نقاط: نبدأها بالتعريف به، ثم مدلوله ومبررات القائلين به ثم المحاذير التي يمكن الانزلاق فيها بسبب اتباع هذا المنهج. وبذلك يشتمل على ما يلي:

١ ـ التعريف به.

٢ ـ مدلول المنهج ومبرراته.

٣ ـ محاذير هذا المنهج.

١ - التعريف به:

لغة: قال ابن منظور:

وفق: الوفاق، الموافقة. والتوافق: الاتفاق والتظاهر. ابن سيده: وفق الشيء مالاءمة، وقد وافقه موافقة ووفاقاً واتفق معه وتوافقا.

ويقال: وفقت أمرك تفق، بالكسر فيهما، اي صادفته موافقاً وهو من التوفيق.

وقال الكسائي: يقال رشدت أمرك ووفقت رأيك، ومعنى وفق أمره وجده موافقاً.

والوفق من الموافقة بين الشيئين كالالتحام. يقال حلوبته وفق عياله أي لها لبن قدر كفايتهم لا فضل فيه[١].

التعريف في الاصطلاح:

المنهج التوفيقي أو الاتجاه التوفيقي من المصطلحات الحديثة التي لم تطرق إلا في العصر الحالي وسنحاول تحديد هذا المصطلح فيما ذكره الباحثون. فيقول الشيخ محمد عبده: ينبغي أن يحاول المعلم التوفيق بين الإسلام ونظريات المدنية الحديثة أي بين الاسلام والعلوم الحديثة[٢].

---

(١) انظر مادة (وفق) في كل من:
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، ص٣٨٢ - ٣٨٣ .
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية - القاهرة.
- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ص٧٣٠ .
- المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي المقري.

(٢) يقصد بالعلم هنا «الحقائق العلمية» والتي سنوضحها بعد قليل.
انظر: - من أعلام التربية، مرجع سابق، ص٣١٤ .
- زعماء الإصلاح، أحمد أمين، ص٣٣٠ .

وقال الشيخ طنطاوي جوهري في مقدمة تفسيره:

«ومزجت فيها الآيات القرآنية بالعجائب الكونية، وجعلت آيات الوحي مطابقة لعجائب الصنع، وحكم الخلق، وأشرقت الأرض بنور ربها[١]» ويقول الشيخ الذهبي: «ينحصر الاتجاه التوفيقي في بحثنا هذا على تفسير القرآن الكريم على أساس أنه حوى إلى جانب العلوم الدينية سائر علوم الدنيا على اختلاف أنواعها وتعدّد ألوانها، وكان من نتيجة ذلك أنهم حكموا الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن الكريم، وحاولوا جادين أن يستخرجوا كل علوم الكون من بين نصوصه، بل وزعموا أن كل ما يجدّ من علوم إلى يوم القيامة قد حواها القرآن ويمكن استنباطها منه»[٢].

وقد سمي هذا الاتجاه باسم التفسير العلمي أو التفسير العصري للقرآن الكريم.

والقرآن الكريم كتاب عقيدة وهداية وتشريع وأخلاق، وفيه مع ذلك آيات تشير الى حقائق علمية، وتحرّض على التطلع والبحث والتنقيب[٣]. وقد اتجه بعض المسلمين منذ القدم إلى إيجاد رابطة بين القرآن الكريم والعلم، واجتهدوا في استنباط طائفة من العلوم من آيات القرآن الكريم وتعدّدت هذه المحاولة، واتسع نطاقها، وكان من ورائها - دون شك - ثمرات وفوائد[٤].

وهناك من توسّع في مجال التفسير العلمي، فقرر أن القرآن يحوي كل العلوم، وأنه يشير إلى جميع مسائلها، لأن الله تعالى يقول: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾[٥] مع أن المراد بالكتاب هنا - كما حققه العلماء - هو اللوح المحفوظ.

والإمام الغزالي هو أبرز من اتجه هذه الاتجاه - حتى عصره - في تفسير القرآن، فألّف كتابه: «جواهر القرآن» وخصّص منه باباً بيّن فيه كيف تشعّبت العلوم كلها من القرآن،

---

(١) الجواهر في تفسير القرآن الكريم، الشيخ طنطاوي جوهري، الناشر: المكتبة الإسلامية، الطبعة الثانية ١٣٥٠هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ٢/١ .

(٢) انظر: الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافعها ودفعها، دكتور / محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة بالقاهرة، ص٨٣ .

(٣) «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق...».

(٤) انظر: قصة التفسير، أحمد الشرباصي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص١٢٣ .

(٥) سورة الأنعام، الآية: ٣٨ .

ويقصد بالعلوم علوم الدين والدنيا وعلوم اللغة، والعلوم التي ستكون فيما بعد.

كل العلوم جميعها عند الغزالي ليست خارجة عن القرآن بل هي نابعة منه!![1].

وهذا القول فيه توسع في مجال التفسير العلمي، لأن الأصل في القرآن أنه كتاب هداية وتشريع، لا كتاب علم وتشريح يتضمن فصول الطب، ولا أبواب الفلك، ولا دراسات الجغرافيا أو أبحاث الاقتصاد.

ويعرّفه باحث آخر فيقول:

التفسير العلمي هو الذي يحكم الاصطلاحات العلمية في فهم آيات القرآن ويجتهد في استخراج العلوم والآراء الفلسفية منها بتحميل الألفاظ ما تعرفه العربية ولا يقره أسلوبها: من قوانين طبيعية، ونظريات كيميائية، ورموز باطنية، ومخترعات ومستحدثات، إلى غير ذلك من كل ما يمتّ بسبب إلى علم الطب والفلك، وعلوم الحيوان والنبات[2].

وعلى ما سبق يمكن القول بأن:

التفسير العلمي للقرآن هو الربط بين القرآن الكريم والعلم ونقصد بالعلم «الحقائق العلمية» فيكون الربط بين ما جاء في القرآن الكريم والحقائق العلمية؛ مع وضع الفارق الكبير بين ثلاثة اشياء في الاعتبار وهي الفرض العلمي والنظرية العلمية والحقيقية العلمية[3].

---

(١) انظر: قصة التفسير، الشرباصي مرجع سابق، ص١٢٥ .

(٢) القرآن وعلم النفس، عبد الوهاب حمودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م، ص٣٣ .
- التفسير العلمي، عبد الوهاب حمودة، مقال مجلة لواء الإسلام، جمادى الآخر سنة ١٣٦٨هـ، مارس سنة ١٩٤٩م.

(٣) فالفرض العلمي هو رأي يراه العالم في تفسير ظاهرة علمية وهو رأي لا يقوم دليل على إثباته ولا يوجد دليل على نقضه كمن قال باستواء الأرض - فإن من رأى الأرض منبسطة أمـامه حتى مـدى الأفق - لا يشك في أنها مسطحة وممتدة امتداداً أفقياً، وهذا كان فرضاً علمياً، فلما جاء عالم بعد ذلك ورأى أنه أول ما يرى في السفن عند مراقبتها وهي في آخر الأفق شراعها ثم تبدأ في الظهور كاملة قرر أن ذلك لا يتأتى إلا إذا كانت الأرض كروية وأن سطحها منحنٍ فقامت نظرية كروية الأرض، حيث أنها تزيد على الفرض بدليل نظري رآه العالم ولكن يجوز أن هذا الدليل يتغير أو يقوم دليل آخر عكسه فبقيت كروية الأرض نظرية علمية، أي رأي يسانده الدليل النظري، ولكن بعد أن قامت الأدلة الإيجابية والقياسات المادية بل وتم تصوير الأرض بآلات التصوير والرصد أمكن الوصول إلى حقيقة علمية لا تقبل التطور أو التغير أو التبدل هي حقيقة كروية الأرض. بل عرف تحديداً طول قطرها، وطول محيطها، بل وتفاصيل شكلها تحديداً. وهكذا أصبحت كروية الأرض حقيقة علمية ثابتة ومؤكدة.

والذي نستطيع أن نجزم به هو أن القرآن الكريم لم يوجد فيه نص من النصوص يناقض حقيقة علمية ثابتة، وهذه ناحية من نواحي إعجازه، كما أن الذي أشار إليه من الحقائق العلمية يعدّ أيضاً دليلاً من دلائل هذا الإعجاز، وهذا القدر في التدليل على إعجاز القرآن من هذه الناحية يكفي ويشفي، وما وراءه تزيّد بغير يقين، وتعريض للنص القرآني لبلبلة الآراء والنظريات.

٢ – مدلول المنهج، ومبرراته:

من المقرر أن القرآن قد تعرّض لكثير من مظاهر هذا الوجود الكونية، فتناول خلق الإنسان، وتكوين الأرض والسماء، وجريان الشمس والقمر، وتسخير الكواكب والنجوم والأفلاك، وتراكم السحاب ونزول المطر، وظاهرتي الرعد والبرق، ونمو النبات وتنوع أصنافه، وعجائب البحار وأعلام الطريق، والجبال الرواسي على هذه الأرض، وأطوار الأجنة في بطون أمهاتها، إلى غير ذلك مما يتناوله علماء الكون بالتمحيص والبيان وما هو موضوع بحوثهم ومحل عنايتهم وتجاربهم.

وكثيراً ما تختم هذه الآيات بالحثّ على التعقّل والتفكّر والنظر والتدبّر، إشارة إلى أن القرآن الكريم لم يقصد بهذا التعرّض تقرير أصول هذه العلوم أو تناول فروعها. ولكنه إنما قصد إلى الهداية، وتوجيه الأنظار والنفوس إلى ما تدل عليه من عظمة الخالق وفائدة المخلوق.

ولكن الذي لا يمكن أن يكون محل نزاع هو أن القرآن حين أشار إلى هذه النواميس الكونية والمظاهر الوجودية المادية، كان من دقة التعبير وصدق التصوير بحيث لا يمكن أبداً أن يصطدم بما يكشف العقل الإنساني عنه في أطواره المختلفة في حقائق هذه العلوم ومقرراتها[1].

ويضيف المفكّر الغربي المسلم الأستاذ / موريس بوكاي إلى ما سلف تقريراً لهذا الاتجاه التوفيقي قائلاً:

---

(١) مقدمة في التفسير مع تفسير الفاتحة وأوائل سورة البقرة، الإمام حسن البنا، دار القرآن الكريم – بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م ص٢١،٢٢ .

«والواقع أننا ملزمون بملاحظة أن المعطيات الخاصة بالإسلام مجهولة عموماً في بلادنا الغربية، ولا يدهشنا ذلك إذا تذكّرنا الطريقة التي اتّبعت في تثقيف الأجيال الكثيرة فيما يتعلق بالقضايا الدينية لدى الإنسان، وكيف فرض عليهم الجهل في كل ما يمس الإسلام، وهكذا فإن الاستعمال السائد حتى اليوم في التسميات مثل: «الدين المحمدي» و «المحمديون» ليدل على الرغبة في أن تظل النفوس مقتنعة بذلك الرأي الخاطىء القائل بأن تلك معتقدات انتشرت بفضل جهاد رجل، وأنه ليس لله (بالمعنى الذي يدركه المسيحيون) مكان في تلك المعتقدات..؟ ولنضف أن كثيراً من معاصرينا المثقفين يهتمون بالجوانب الفلسفية والاجتماعية والسياسية في الإسلام دون أن يتساءلوا عن التنزيل الإسلامي بصورة خاصة كما كان يجب عليهم أن يفعلوه. ويرون من البديهيات أن محمداً ﷺ قد اعتمد على ما سبقه وذلك بقصد استبعاد قضية الوحي منذ البدء. وزيادة على ذلك فهناك بعض أوساط مسيحية تحتقر المسلمين. ولقد خبرت هذا حين حاولت إقامة حوار من أجل دراسة مقارنة حول عدد من الأخبار المذكورة في القرآن والتوراة معاً في موضوع واحد. ولاحظت أن هناك رفضاً باتاً للنظر بعين الاعتبار، ولو لمجرد التأمل، فيما يحتويه القرآن مما يتعلق بموضوع الدراسة المزمعة، كأن الرجوع في ذلك إلى القرآن يعني الاعتماد على الشيطان..»[1].

ويعبّر الشيخ الشعراوي عن هذا الاتجاه بقوله:

علينا أن نوضح نقطة صغيرة قبل أن نمضي في حديثنا. أن الذين يقولون إن القرآن لم يأت ككتاب علم صادقون، ذلك أنه كتاب أتى ليعلمني الأحكام، ولم يأت ليعلمني الجغرافيا أو الكيمياء أو الطبيعة، وفي نفس الوقت عندما نقول إن القرآن ذكر لي معجزات لم يصل إلى بعضها العلم حتى الآن، فهذا صحيح أيضاً. أن هذه المعجزات هي ما تنتهي إليه حقائق الكون، فالقرآن وإن لم يأت ليعلمني الطب مثلاً إلا أنه يأتي فيمس قضية طبية يخبرني بدقائقها ولا يصل إليها علم الطب إلا بعد مئات السنين أو ألوف السنين، يأتي في الجغرافيا مثلاً ويمس قضية هامة لا نعرفها إلا بعد مئات السنين، وكذلك في كل علوم الدنيا أي أن ما ينتهي إليه من الحقائق قضايا الكون الأساسية، الحقائق التي خلق على أساسها

(١) القرآن والإنجيل والعلم الحديث، موريس بوكاي، ص٦،٧ .

الكون يمسها القرآن على أنها حقائق علمية سواء وصلت اليها أنت بالعلم أم لم تصل[1].

وينطلق بالحق صوت من الغرب هداه الله إلى الإسلام فيعلن: أن القرآن الكريم ليس كتاباً يهدف إلى عرض بعض القوانين التي تتحكم في الكون إن له هدفاً دينياً جوهرياً. وأوصاف القدرة الإلهية هي المناسبة الرئيسية في توجيه الدعوات للبشر أن يتأملوا في أعمال الخلق. وتصاحب هذه الدعوات إشارات إلى أمور يمكن للملاحظة الإنسانية أن تدركها، أو قوانين عرّفها الله - تلك التي تسود انتظام الكون - في ميدان علوم الطبيعة وفيما يخص الإنسان على حد سواء. وهناك جزء من هذه الأقوال يسير الفهم ولكن هناك جزء آخر لا يمكن إدراك دلالته إلا إذا كان المرء يملك معارف علمية لازمة لهذا. ذلك يعني أن إنسان القرون السالفة لم يكن باستطاعته إلا أن يتبين في هذا الجزء من الآيات معنى ظاهراً قاده في بعض الأحوال إلى استخراج نتائج غير صحيحة وذلك بسبب عدم كفاية معرفته في العصر المعني به[2].

أما الشيخ طنطاوي جوهري فله مدخل آخر يسوغ لاتجاهه العلمي في تفسير القرآن الكريم. بأن سبب تأخر الأمة الإسلامية إهمالها دراسة العلوم الكونية واهتمامها بدراسة الفقه وآيات الأحكام وهي قليلة إذا قورنت بالآيات التي تدعو إلى تدبّر العلوم وكنه الكون فيقول:

«لماذا ألّف علماء الإسلام عشرات الألوف من الكتب الإسلامية في علم الفقه؟ وعلم الفقه ليس له في القرآن إلا آيات قلائل لا تصل مائة وخمسين آية. فلماذا كثر التأليف في علم الفقه وقلّ جداً في علوم الكائنات التي لا تخلو منها سورة، بل هي تبلغ (٧٥٠) آية صريحة؟ وهناك آيات أخرى تقرب من الصراحة. فهل يجوز في عقل أو شرع أن يبرع المسلمون في علم آياته قليلة ويجهلون علماً آياته كثيرة جداً؟»[3].

وطنطاوي جوهري مع لومه للمسلمين لأنهم اهتموا بدراسة الفقه وأهملوا باقي العلوم يرى أن دراسة القرآن في العصور الخالية كانت تكليفية وقراءة سطحية، ويناشد علماء

(١) معجزة القرآن، محمد متولي شعراوي، ص٤٧ - ٤٨ .

(٢) القرآن والتوراة، مرجع سابق، ص١٤٦ .

(٣) الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ٢٥/٥٥ وما بعدها.

المسلمين بأن يربوا الألباب، ويخاطبوا الوجدان والعقل، وليضعوا إلى تربية الأجسام ترقية العقول، وإن لم يفعلوا ذلك لم يكتب للأمة الإسلامية حياة، بل تصل إلى فناء محقق، فيقول: «إن دراسة القرآن في العصور الخالية كانت تكليفية، وقراءة سطحية، وعلوماً لفظية فعكف الناس على الألفاظ وكثر الحفّاظ وقلّ المفكرون، فجمدت القرائح وماتت العلوم، لاسيما لما تولى أمر هذه الأمة الأعاجم الذين يجهلون العربية في القرون المتأخرة، فطمست الحقائق، ونامت البصائر، وماتت النفوس، وفرّ العلم إلى الغرب، وخلّى الشرق قاعاً صفصفاً وصعيداً جرزاً، فلنجعل اليوم حداً بين الماضي والمستقبل، وليفطن العلماء بعدنا إلى ما ذكرناه، وليدرسوا القرآن بنحو الأسلوب الذي بيّناه، وليفتحوا للمعاني بصائرهم، وليضموا الى تربية الأجسام ترقية العقول، وإن لم يفعلوا ذلك لم تعش الأمم الإسلامية قرناً واحداً، بل تفنيها الأمم الأجنبية. أيقظوا العقول أيها العلماء. هأنذا أقول: نحن أمة عربية، فلندرس القرآن الذي ورثناه درساً يناسب الجيل المقبل، ولنأخذ بأيدي أبنائنا إلى مقام الكمال»[1].

ونرى مفكّراً آخر هو الأستاذ عبد الرزاق نوفل ينحو تجاه هذا المنهج ولكنه لا يسمّيه تفسيراً علمياً للقرآن ولكنه يقول عنه أنه الإعجاز العلمي للقرآن. فيرى أن القرآن معجزة علمية قد حوى أصول العلم الحديث، وسبق إلى كل مستحدث من العلوم، وأن إعجاز القرآن العلمي هو السبيل إلى تبليغ الدعوة الإسلامية لغير العرب، فإعجاز القرآن العلمي كافٍ لإقناع رجال الغرب بمعجزة القرآن، فيقول: «إن اليوم الذي ننشر على العالم بلغاته المختلفة ما قد سبق القرآن إلى القول به وأثبته التقدم العلمي في مختلف العلوم لهو اليوم الذين نكون قد أدينا الرسالة، وأبلغنا الدعوة، وأظهرنا معجزة القرآن لغير العرب»[2].

ويرى عبد الرزاق نوفل: أن إطلاق التفسير العلمي على ما في القرآن الكريم من حقائق علمية انما يشير قطعاً إلى وجود تفسير آخر غير علمي للقرآن الكريم. فلا بد أن يكون هناك تفسير أدبي أو لغوي، وآخر تشريعي أو قانوني، وثالث أخلاقي أو تربوي، وآخر ديني

---

(١) الجواهر في تفسير القرآن الكريم ٢/٢٠٣ وما بعدها.

(٢) القرآن والعلم الحديث، عبد الرزاق نوفل، مقدّمة.

وهو ما يتضمن أوجه الدلالة لكل وجود الله ووحدانيته، ثم آخر فقهي وهو ما يخص العبادات والفرائض، ثم التفسير العلمي[1].

ويرى الأستاذ نوفل أن اجتهاد المفّسر في تفسيره للقرآن الكريم يكون تحت تأثره بثقافته واهتماماته. فيكون تفسيره وجهاً من إعجاز القرآن، فهذا إعجاز بلاغي أو أدبي وذاك إعجاز تشريعي أو قانوني، وبذا يكون الاتجاه العلمي في التفسير هو الإعجاز العلمي للقرآن. فيقول في ذلك:

«ولا شك أنه ليس للقرآن الكريم غير تفسير واحد، هو الرأي الذي يراه المجتهد توضيحاً لمعنى اللفظ أو الآية، وقد يختلف رأي مفسّر عن آخر ويرى في معنى اللفظ أو الآية غير ما يراه الأول، فيكون لكل مجتهد تفسيره. وعلى كل فالتفسير هو تفسير أياً كان الرأي، أما ما يظهره التفسير، أي تفسير وكل تفسير من روائع الإعجاز فيكون هو وجه من أوجه إعجاز القرآن الكريم فما يظهره التفسير من بلاغة وبيان وبديع وفصاحة الإعجاز البلاغي أو الأدبي للقرآن الكريم يظهره نفس التفسير من تشريعات وقوانين تفوق كل ما وصل إليه كل اجتهاد قانوني هو الإعجاز التشريعي أو القانوني للقرآن الكريم.

وهكذا يكون بذلك ما يظهره التفسير نفسه من حقائق علمية هو الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وليس التفسير العلمي للقرآن الكريم»[2].

ثم يتساءل المفكّر الإسلامي عبد الرزاق نوفل بعد أن يقرر أن القرآن الكريم هو وحي الله تعالى إلى خاتم رسله محمد ﷺ وهو معجزته الباقية للعالمين منذ بعثته ﷺ وحتى يرث الأرض ومن عليها. فكيف يكون إظهار هذه المعجزة في هذا العصر عصر العلم لغير العرب أيكون بالوجه البلاغي للقرآن أم بالوجه التشريعي أو الأخلاقي؟ ويستبعد كل ما سبق ويدل أن السبيل الوحيد إلى دعوة هؤلاء هو تبيين الإعجاز العلمي للقرآن. ويتحدث عن ذلك فيقول:

«فيا ترى في عصرنا الحالي وهو عصر العلم، في جيلنا الحاضر وهو جيل العلماء، أي وجه

---

(١) الإنسان والقرد وسقوط دارون، عبد الرزاق نوفل، مطبوعات الشعب بالقاهرة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م، ص٣٢ .
(٢) الإنسان والقرد وسقوط دارون، مرجع سابق، ص٣٣ .

من الإعجاز في القرآن الكريم يناسب لندعو به إلى الإسلام وتبليغ الدعوة الإسلامية إلى غير العرب عموماً وهو أمر مفروض على كل مسلم أن يقوم به، ويبذل له، بأي وجه من الإعجاز تكون؟ هل نحدّثهم عن فصاحة القرآن الكريم وبلاغته وهم لا يعرفون العربية اصلاً؟ أم ندعوهم إلى تكلّم العربية؟ والتعمّق فيها حتى يتذوقوا بلاغته وبديعه، لعل العمر كله بالنسبة لهم لا يكفي. هل نحدّثهم عن قوانينه وتشريعاته؟ أم عن دعوته الأخلاقية؟ وهل التوراة والإنجيل دعيا إلى غير ذلك؟ لا شك أنه لا وجه للإقناع إلا بما جاء في القرآن الكريم من حقائق العلم وأصول المعرفة.

وإظهار حقائق العلم التي أوردها القرآن الكريم هو السبيل إلى الرد على هجمات خصوم الإسلام وأعداء الدين[1]».

٣ – محاذير هذا المنهج:

ذهب كثير من المؤلفين والمفسّرين في القديم والحديث إلى أن القرآن الكريم قد تضمّن كل أصول العلوم الكونية وحاولوا أن يصلوا إلى ذلك بتطبيق آيات الخلق والتكوين وما إليها على ما عرف الناس من هذه العلوم، ومن هؤلاء الإمام الغزالي قديماً في «جواهر القرآن». والشيخ طنطاوي جوهري حديثاً في تفسيره «الجواهر» والدكتور عبد العزيز اسماعيل في كتابه عن «القرآن والطب» وأمثالهما. وهو جهد مشكور ولا شك، ولكنه تكليف بما لم يكلفنا الله به قد يصل في كثير من الأحيان إلى التكلّف، وخروج بالقرآن عما نزل له من الهداية والإصلاح الاجتماعي وتقرير قواعدهما في النفوس والمجتمعات وتعريض لمعاني كتاب الله تبارك وتعالى لاختلاف الآراء. وتضارب المقررات العلمية واختلاف أقوال العلماء، ولهذا كره بعض السلف هذا المعنى وأشار إليه، كما فعل ذلك الشاطبي في الجزء الثاني من الموافقات وناقشه مناقشة دقيقة خلص منها إلى: «أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء من هذه العلوم وإن كان قد تضمّن علوماً هي من جنس علوم العرب أو ما ينبني على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بإعلامه، والاستنارة بنوره أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا»[2].

---

(١) الإنسان والقرد، مرجع سابق، ص٣٤،٣٥ .

(٢) مقدمة في التفسير، الإمام حسن البنا، ص١٩،٢٠ .

هذا ويضيف الإمام حسن البنا إلى هذا خشيته من الانزلاق فيذكر: «أن كثيراً من الكاتبين في هذه المعاني والناظرين إليها يكتبون وينظرون وقد آمنوا ايماناً لا شك فيه بصحة هذه الفروض العلمية، واعتبروها حقائق بديهية مقررة لا نقض فيها ولا إبرام، وهم مع هذا الخطأ لا يكلّفون أنفسهم دقة النظر في نصوص القرآن ولطف التركيب في عباراته وسر الوضع في ألفاظه، فيتورطون في الحيرة أحياناً وفي التكذيب أحياناً أخرى. فما دام «دارون» عندهم قد قرر أن الإنسان لا بد أن يكون مشتقاً من حيوان آخر، فليس للقرآن أن يقول إنه من طين أو صلصال كالفخار حتى لا يصطدم بالكشوف العلمية!! وفاتهم أنهم لم يحيطوا بما قال دارون، ولم يطالعوا ما كتب خصوم نظريته في هدمها وإبطالها وبخاصة في هذه الناحية بالذات، وما ذكره بعض العلماء من نظريات تعاكسها تماماً. كما فاتهم سر تركيب القرآن في قوله: ﴿**الذي احسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون**﴾[1].

وفي قوله: ﴿**ما لكم لا ترجون لله وقاراً. وقد خلقكم أطواراً**﴾[2] والحق والانصاف أن يسلموا بصدق هذه الآيات الكريمة تمام الصدق، وأن ينتظروا ما ينتهى اليه علم الناس ثم ينظروا بعد ذلك[3] ﴿**والله غالب على أمره**﴾[4] ﴿**وما أوتيتم من العلم الا قليلا**﴾[5] وهذه إشارة عابرة الى الموضوع[6].

وبعد أن تعرفنا على مفهوم المنهج التوفيقي في التفسير العلمي للقرآن الكريم (الاعجاز العلمي للقرآن) والذي اقتصرت عليه لأهميته لنا في هذا العصر عصر العلم. والذي نستطيع

(١) سورة السجدة، الآيات: ٧،٨،٩ .
(٢) سورة نوح، الآيات: ١٣،١٤ .
(٣) ويكون النظر الى الحقيقة العلمية لا النظرية العلمية كما سلف في ص ٦٤٣ هامش ١ .
(٤) سورة يوسف، الآية: ٢١ .
(٥) سورة الأسراء، الآية: ٨٥ .
(٦) مقدّمة في التفسير، حسن البنا، مرجع سابق، ص٢٢،٢٣ .

أن نجابه به الغزو الفكري من الغرب بل ان «الإعجاز العلمي للقرآن» هو طريق دعوة الغرب للاسلام.

لذا سنتبع هذا المفهوم بتقديم عالمين من علماء هذا المنهج ليتضح المقصود أكثر ثم نورد بعض ثمار هذا المنهج في الحاضر المعاصر.

وهما:

- الشيخ عبد الرحمن الكواكبي.
- والشيخ طنطاوي جوهري.

الفصل الثاني

في المنهج التوفيقي عند الكواكبي

سنتناول - بتيسير الله - في هذا المبحث منهج الكواكبي في هذا الجانب وأساس هذا المنهج عنده، ثم نسوق لتوضيح هذا الاتجاه بعض الأمثلة التي قالها الكواكبي[1]، وذلك في مبحثين:

المبحث الأول : في أساس منهج الكواكبي التوفيقي (العلمي).

المبحث الثاني : نماذج من تفسيره.

(١) سبق أن تحدّثنا عن تاريخ حياة هذا الرجل في موطن سابق، عند معالجتنا لموضوع: إتجاه الإصلاح، ودرءاً للتكرار فإننا نحيل القارىء إلى ص٥٨٣ وما بعدها.

المبحث الأول

أساس منهج الكواكبي التوفيقي (العلمي)

اتجه السيد عبد الرحمن الكواكبي مثل باقي علماء عصره إلى ربط العلم ونظرياته في الحضارة الغربية بتفسير آيات القرآن الكريم. وكان السبب في هذا المسلك من علماء الإسلام في ذلك الوقت هو:

١ - الدفاع عن الإسلام أمام منجزات الحضارة الغربية التي قوامها العلوم الحديثة.

٢ - إقناع الجانب الآخر بأن القرآن الكريم يضم بين دفتيه حقائق العلم الحديث.

وذلك لأن في هذا العصر نبتت أزمة خاصة بالدين نفسه بل أزمة العقيدة الروحانية على اختلاف الأديان، في بلاد الحضارة الغربية. لأنها كانت أزمة الاصطدام بين الدين والعلم من أواخر القرن الثامن عشر إلى الحقبة التي نشأ فيها الكواكبي في القرن الذي تلاه ولاحقته آثاره ولم تزل تلاحقه إلى أخريات أيامه في أوائل القرن العشرين.

وقد اصطدمت العقائد الدينية في الغرب بكشوف العلم الحديث ومذاهب التفكير العصرية فاضطربت الأفكار وشاعت الشكوك ونزع الكثيرون من الناشئين الى التعطيل وإنكار الدين واقترن الإنكار بإباحة المحرمات والترخص في الشهوات والاسترسال مع غواية الحياة المادية التي وافقت أهواء المنكرين، فخيّل إلى الناس في أمم الحضارة الغربية أن الدين مسألة مفروغ منها قد لحقت بآثار القرون الغابرة وأن التحدث عن الإصلاح الديني مشغلة فراغ يضيع فيها الوقت على غير جدوى.

واقتربت هذه الصدمة من الشرق مع اقتراب العلوم الحديثة والدعوات الاجتماعية المتطرفة فكان لها أثرها الطبيعي بين المسلمين وغيرهم من الشرقيين على حسب نصيبهم من العلم العصري والتربية الدينية وتقاليد المعيشة البيتية[1].

ويقسم الكواكبي المجتمع الإسلامي في عصره تجاه حضارة الغرب إلى ثلاث فئات: **الأولى**: فئة المستغربين وهم: الذين تلقوا تعليمهم في الغرب وأصبحوا تابعين له، وهو ينفض يديه من هذه الفئة. **والثانية**: فئة الجامدين: وتتسم بالجهل بعلوم العصر وعلوم الدين، وهذه الطائفة هي «المصاب» الذي يراد إصلاحه وإخراجه من ظلماته.

أما الثالثة: فهي طائفة الرواد الذين استطاعوا أن يقهروا الجمود وأن يبعدوا عن أوهام الخرافة. وحصلوا على حظ وافر من العلم الحديث، فوضح لهم أنه يرتهن به التقدم وتستمد منه القوة التي يصول بها الأوربيون على بلادهم، وأنه هو العلم الذي يدعوهم إليه كتابهم ويحضّهم عليه في كل آيةّ من آيات الأمر بالتفكير والتدبر والنظر في ملكوت السماء والأرض والعمل الصالح في سبيل الدين والدنيا.

وتنقسم هذه الطائفة أيضاً عنده إلى فريقين: أحدهما يرى أن العلم الحديث مطلب مباح بل فريضة واجبة توافق الدين ولا تناقضه في جملتها ولا في تفصيلاتها.

والفريق الآخر يذهب وراء هذا الاعتقاد في العلوم الحديثة خطوة أو خطوات، فيحاول أن يبيّن مكانها من القرآن الكريم وأن يردها إلى آيات تحتويها وتتقبل التفسير بمعانيها[2] وهذا هو فحوى منهج الكواكبي العلمي[3].

مدلول منهجه:

نرى الكواكبي يكتب موضحاً منهجه العلمي (التوفيقي) فيقول: «..لو أطلق للعلماء عنان التدقيق وحرية الرأي والتأليف كما أطلق لأهل التأويل والخرافات لرأوا في آيات القرآن

---

(١) انظر: الكواكبي، العقاد، مرجع سابق، ص١٧٣، ١٧٤ .

(٢) المرجع السابق، ص١٧٥ – ١٧٦ .

(٣) أطلق الباحثون المعاصرون هذه التسمية على المنهج التوفيقي الذي يوفق بين حقائق العلوم الحديثة وتفسير آيات القرآن الكريم.

آيات من الإعجاز، ورأوا فيه كل يوم آية تتجدد مع الزمان والحدثان تبرهن إعجازه بصدق قوله: ﴿**ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾[1].

«برهان عيان لا مجرد تسليم وإيمان». ومثال ذلك أن العلم كشف في هذه القرون الأخيرة حقائق وطبائع كثيرة تعزى لكاشفيها ومخترعيها من علماء أوربا وأمريكا، والمدقّق في القرآن يجد أكثرها ورد التصريح أو التلميح به في القرآن منذ ثلاثة عشر قرناً، وما بقيت مستورة تحت غشاء من الخفاء إلا لتكون عند ظهورها معجزة للقرآن، شاهدة بأنه كلام رب لا يعلم الغيب سواه[2].

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٥٩ .

(٢) طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص٢٥، ٢٦ .

المبحث الثاني

نماذج من تفسيره

ونسوق في هذا المبحث ما أورده الكواكبي في تفسيره لبعض آيات الكتاب الكريم: وذلك أنهم قد كشفوا أن مادة الكون هي الأثير، وقد وصف القرآن بدء التكوين فقال: **﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾**[1].

«وكشفوا أن الكائنات في حركة دائمة، والقرآن يقول: **﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها﴾**[2]. إلى أن يقول: **﴿وكل في فلك يسبحون﴾**[3].

«حققوا أن الأرض منفتقة في النظام الشمسي، والقرآن يقول: **﴿أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما﴾**[4].

«وحققوا أن القمر منشق من الأرض، والقرآن يقول: **﴿أفلا يرون أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها)**[5]. ويقول: **﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾**[6].

---

(١) سورة فصلت، الآية: ١١ .
(٢) سورة يس، الآية:٣٣ .
(٣) سورة يس، الآية: ٤٠ .
(٤) سورة الانبياء: الآية: ٣٠ .
(٥) سورة الأنبياء: الآية: ٤٤ .
(٦) سورة القمر، الآية: ١ .

«وحققوا أن طبقات الأرض سبع، والقرآن يقول: ﴿**خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن**﴾[1].

«وحققوا أنه لولا الجبال لاقتضى الثقل النوعي أن تميد الأرض أي ترتج في دورتها، والقرآن يقول: ﴿**وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم**﴾[2].

«وكشفوا أن التغيير في التركيب الكيماوي بل والمعنوي - ناشيء عن تخالف نسبة المقادير، والقرآن يقول: ﴿**وكل شيء عنده بمقدار**﴾[3].

«وكشفوا أن للجمادات حياة قائمة بماء التبلور، والقرآن يقول: ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حي**﴾[4].

«وحققوا أن العالم العضوي - ومنه الإنسان - ترقى من الجماد، والقرآن يقول: ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين**﴾[5].

«وكشفوا ناموس اللقاح في النبات، والقرآن يقول: ﴿**خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض**﴾[6]. ويقول: ﴿**فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى**﴾[7]، ويقول: ﴿**اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج**﴾[8]، ويقول: ﴿**ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين**﴾[9].

«وكشفوا طريقة إمساك الظل أي التصوير الشمسي، والقرآن يقول: ﴿**ألم تر إلى**

---

(١) سورة الطلاق، الآية: ١٢ .
(٢) سورة النحل، الآية: ١٥ .
(٣) سورة الرعد، الآية: ٨ .
(٤) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠ .
(٥) سورة المؤمنون، الآية: ١٢ .
(٦) سورة يس، الآية: ٣٦ .
(٧) سورة طه، الآية: ٥٣ .
(٨) سورة الحج، الآية: ٥ .
(٩) سورة الرعد، الآية: ٣ .

ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلا﴾[1].

«وكشفوا تسيير السفن والمركبات بالبخار والكهرباء، والقرآن يقول بعد ذكره الدواب والجواري بالريح: ﴿وخلقنا لهم من مثله ما يركبون﴾[2].

«وكشفوا وجود الميكروب وتأثيره في الجدري وغيره من المرض، والقرآن يقول: ﴿وأرسلنا عليهم طيراً أبابيل. ترميهم بحجارة من سجيل﴾[3].. أي من طين المستنقعات اليابس.

وفي هذا التناول من الكواكبي بعد تماماً عن المزلق الذي وقع فيه محمد عبده[4]. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المحققة لبعض مكتشفات علم الهيئة والنواميس الطبيعية، وبالقياس إلى ما تقدم ذكره يقتضي أن كثيراً من آياته سينكشف سرها في المستقبل في وقتها المرهون[5].

ونحن حينما ندرس النماذج السالفة الذكر نلمس في منهج الكواكبي ومحاولته التوفيق بين الدين والعلم وجعله أساساً لمنهجه الإصلاحي الشامل صدق النية وقوة العزم للدفاع عن الإسلام وعقيدته، ودعوة المسلمين إلى الأخذ بالعلوم الحديثة التي هي سبب نهضة الأمم، بشريطة الالتزام الكامل بالإطار الإسلامي المتين.

وكان هذا هو رد الفعل لما ظهر في تلك الأيام من دعوات تحاول التشكيك في مضامين القرآن ومناهج الإسلام حول الكشوف العلمية، وكانت الدعوة التغريبية تحمل القول بأن الإسلام لا يلائم روح العصر الحديث.

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٤٥ .

(٢) سورة يس، الآية: ٤٢ .

(٣) سورة الفيل، الآية: ٣، ٤ .

(٤) حيث فسّر محمد عبده أن الطير الأبابيل هو ميكروب الجدري، أما دقة الكواكبي العلمية، وحفاظه على النص القرآني بأن هناك طيراً وحجارة ولكن الحجارة تحتوي على هذا الميكروب.

(٥) طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص٢٦ - ٢٧ - ٢٨ .

وقد أثبت الكواكبي أن الإسلام داعية وفاتح صدره له، وقال إن كل ما كشف عنه العلم الحديث من مجهول له جذور في القرآن الكريم[1].

وقد سار على ذات المنهج من بعده العلامة الشيخ طنطاوي جوهري في تفسيره الجواهر.. بل أنه توسع كثيراً في ذكر العلوم الكونية وحقائق العلم الحديث وهذا ما سنلمّ به في الفصل التالي.

(١) انظر: اليقظة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٤٣ .

الفصل الثالث

في منهج التوفيق عند طنطاوي جوهري
(١٨٦٢ ـ ١٩٤٠ م)

تمهيد:

«خلقني المولى محباً لعجائب الدنيا، معجباً بغرائب الطبيعة، معتزاً بالجمال الذي أرى في السماء، فخوراً بعظمته..

والقرآن يحث على التفكير والتأمل، ولقد حفظت القرآن عن ظهر قلب دون أن أعمل فيه العقل، كما لو لم يكن هذا الكتاب مرشداً ينير العقول طنطاوي جوهري»[١].

ويجدر بنا قبل أن نتكلم عن منهج طنطاوي جوهري أن نلم بجانب عن تربيته ونشأته.

فالشيخ طنطاوي جوهري واحد من جيل التحديات الذي عاشه محمد عبده وعبد العزيز جاويش ورشيد رضا في مصر، وعبد القادر المغربي وجمال القاسمي وعبد الرحمن الكواكبي في الشام؛ وهو جيل ولد في أتون معركة ضخمة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، معركة غير متكافئة، حيث كان الاستعمار قادراً على فرض فكره ومنهجه بقوة الاحتلال وبنفوذه السياسي والعسكري.

(١) الجواهر في تفسير القرآن الكريم، طنطاوي جوهري، المقدمة ١/١ .

ومن هنا؛ فقد اتجه هؤلاء إلى كل أمر من شأنه أن يكشف الحقيقة، ويزيل عن الفكر الإسلامي غبار فترة الضعف.

فهذا يتجه إلى الإصلاح التربوي، وهذا يتجه إلى الإصلاح السياسي وذاك إلى الإصلاح الاجتماعي؛ أما رائدنا هذا فإنه يوقد مصباحاً في المجال الذي يرى أنه جدير بإلقاء الضوء عليه، وأنه يخدم بهذا الجانب الفكر الإسلامي ليقف أمام الفكر الغربي الوافد - الغازي - فنراه قد عني عناية كبرى بآيات القرآن الكريم في الكون وشغل بها شغلاً جماً ليثبت أن جميع ما بالغرب من حقائق وعلوم حديثة لها أسس وجذور تبحث العلوم في سبعمائة موقع وآية بالقرآن وعلى ذلك بنى تفسيره للقرآن الكريم، بمزج علوم الحياة بالدين[١].

ولذا سيكون بحثنا في هذا الفصل - بتيسير الله - حول حياة هذا الرجل ومعطياتها له في مبحث، ثم نبحث في منهجه وما أعطاه للحياة الفكرية الإسلامية في مبحث ثان. فيكون هذا الفصل في مبحثين هما:

المبحث الأول : نشأة طنطاوي جوهري وثقافته.

المبحث الثاني : أثر المنهج العلمي التجريبي على الشيخ طنطاوي ونماذج من تفسيره.

(١) انظر: تراجم الأعلام المعاصرين في العالم الإسلامي، أنور الجندي مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٧٠ م، ص ١٧٨ .

المبحث الأول

نشأته وحياته العلمية

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين هما:

المطلب الأول : نشأته وحياته العملية.

المطلب الثاني : حياته الفكرية وآثاره العلمية.

المطلب الأول
نشأته وحياته العملية

١ - المولد والنشأة:

ولد طنطاوي جوهري عام ١٨٦٢ ميلادي، في قرية عوض الله حجازي من قرى محافظة الشرقية «بريف مصر».

حفظ القرآن الكريم في مطالع حياته ثم التحق بالأزهر سنة ١٨٧٧ مدة خمس سنوات قبل الثورة العرابية. وعند قيامها عاد إلى قريته ثم عاد إلى القاهرة مرة أخرى بعد انقضاء أحداث الثورة. ثم انتقل إلى دار العلوم فالتحق بها عام ١٨٨٩، وبها تفتحت آفاقه إلى ثقافة أوسع، فقد هزّته دراسات العلوم الطبيعية والفلك وعلوم النظر والآلات الدقيقة التي بدأ يمارسها في دار العلوم حتى قال: «كنت في هذه المدرسة أحس نفسي إحساساً حيث كنت في الحقول، أقرأ فيها ما يروي ظمأ روحي لما تريد»[١].

وكان لنشأته الأولى في الريف الجميل الأخضر طريقاً لشغفه وحبه للطبيعة، مستمتعاً متأملاً في بديع صنع الله تعالى، هذا بخلاف اهتماماته بالحيوانات والحشرات والطيور، حتى كان يخرج إلى الحقول ساعات ليتأمل هندسة الأشجار، ومجاري الماء في القنوات، ويرى

(١) انظر: - النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، محمد رجب البيومي، ص ٢١٠ - ٢١١ .
- تراجم الأعلام المعاصرين، مرجع سابق، ص ١٨١ .
- الأعلام، الزركلي، جـ ٣ ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

ألوان السماء وهي تتبدل في الشروق والظهيرة والأصيل، فتشفّ عن لوحات بديعة رائعة، فكانت مشاهد الكون تخلبه وتجذبه وتغمره بنشوة هائمة؛ فربط كل ذلك بالقرآن الكريم[١].

٢ – حياته العملية:

وقد عمل الشيخ طنطاوي بعد تخرجه مدرّساً في دمنهور، ثم انتقل إلى مدارس الجيزة والقاهرة، حتى عاد إلى دار العلوم أستاذاً ومعلماً عام ١٩١١ م وكان في ذلك الوقت قد تعلّم الإنجليزية وأتقنها، وترجم عنها.

غير أن خطّه الوطني وإيمانه بالحرية أزعج الدولة المحتلة. فأقصته عن دار العلوم سنة ١٩١٤ م وقد اتهم بإثارة روح الوطنية والحرية بين الطلاب، وتابعه الاحتلال متابعة مضنية، ففتّش منزله وضيق عليه كثيراً خلال ثورة ١٩١٩ م وفي ذات الوقت لم يتوقف هو عن العمل فكانت مقالاته عن: (الأمم المستعبدة وكيف تقاوم) تهز قراء جريدة اللواء.

ثم ترك العمل الرسمي عام ١٩٢٢ م لبلوغه سن الستين، ولكنه ظل يعمل في مجال الفكر متحرراً من كل قيد، وذلك حتى وفاته في يناير ١٩٤٠ م، فكانت هذه الفترة الطيبة فترة خصبة رائعة، أتاحت له الفرصة لإعداد كتابه الكبير: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم» في ستة وعشرين جزءاً[٢].

ولم يمنعه عمله في التفسير من أن يظل موصول الأواصر بالشباب الإسلامي من خلال منافذ عدة منها: جماعة الإخوان المسلمين، والشبان المسلمين ونادي دار العلوم، وكان دوره واضحا في توجيههم وتثقيفهم، فكنت ترى فيه شاباً في عنفوان شبابه، رغم كبر سنه، فهو متوقد الذهن، يتحدث معك في كل علم من العلوم الكونية من نبات وحيوان وحشرات وجيولوجيا وكيمياء وطبيعة ورياضة وميكانيكا وفلك وموسيقى كأنما هو متخصص في كل واحد منها، وتراه عن طريق هذه العلوم يدلّك على وجود الخالق ووحدانيته وقدرته وحكمته ورحمته[٣].

---

(١) انظر: النهضة الإسلامية في سير أعلامها، مرجع سابق، ص ٢١١ .
(٢) انظر: تراجم الأعلام المعاصرين، ص ١٨١ – ١٨٢ .
– النهضة الإسلامية في سير أعلامها، مرجع سابق، ص ٢٠٩ .
(٣) انظر: الإخوان المسلمون، محمود عبد الحليم، مرجع سابق، ص ١٨٣ .

المطلب الثاني

حياته الفكرية وآثاره العلمية

مع عناية الشيخ طنطاوي عناية كبرى بالقرآن الكريم وآياته في الكون والحياة فإنه لم يقف عندها. بل تعدّاها إلى علوم عصره كما أسلفت، فنهل منها جميعاً، فكان بحق دائرة معارف فيما ألمّ به منها فكتب عن:

١ ـ التربية: فترجم كتاب (كانت) مع إظهاره لمفهوم الإسلام للتربية، كما ناقش بعض آرائه وخاصة في التعليم الديني وأبرز في هذا الموضع جوهر التربية الإسلامية.

٢ ـ عنى بالمجتمع وتناوله بالدراسة في كتابين: «سوانح الجوهري ونهضة الأمة وحياتها» تناول فيهما مختلف جوانب التركيب الاجتماعي للأمة وكل ما يتصل بالأنظمة النيابية، والأزهر والحضارة، والجندية، كما تحدّث عن الوطنية والاقتصاد والزراعة والتعليم.

٣ ـ عنى بالشخصية الإنسانية ومكانها العالمي، في كتابيه: أصل العالم وأين الإنسان، علاقة الإنسان بالحضارة[1].

٤ ـ كتاب «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»: اتجه الأستاذ الشيخ طنطاوي جوهري في تفسيره «الجواهر» وجهة كثير من المفسّرين العصريين إلى مسايرة النهضة العلمية، وبيان ما تناوله القرآن وأشار إليه من أصول العلوم الكونية ونواميسها ومظاهرها، وكل ما حصّله العلم في

(١) يضيف الأستاذ أنور الجندي إلى ما أوردناه بالمتن أن الشيخ طنطاوي جوهري عني بالموسيقى العربية ودرسها، وتحدّث عن علم الموسيقى حديث خبير، وربطها بالفكر الإسلامي فتحدّث عن موقف الإسلام من الأغاني والفنون. ثم تحدّث عن الموسيقى والفنون في مصر في العصور الأخيرة.
(تراجم الأعلام المعاصرين، مرجع سابق، ص ١٧٨، ١٧٩).

عصره، وربطه ربطاً قوياً بآيات الكتاب الحكيم. كما اتجهت وجهة آخرين إلى بيان السنن الاجتماعية، وأساليب الهداية النفسية، وأسباب التطورات التاريخية، واستنباط ذلك من آيات القرآن الكريم ليكون حافزاً للمسلمين إلى استعادة مجدهم القرآني، وربط حياتهم الاجتماعية بتعاليمه وشرائعه، كما فعل الشيخ محمد عبده، واقتفى أثره وارثه وتلميذه السيد رشيد رضا - رحمهما الله - في «تفسير المنار»[1].

ويعتبر أبرز ما ألّفه الشيخ طنطاوي جوهري هو: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم» المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات[2] وقد لخّص تلميذه الأستاذ مصطفى السقا خلاصة فكرته في تفسير القرآن:

١ - على أن الدين الإسلامي منبع لسعادتي الدنيا والآخرة، وأن المسلم يجب عليه أن يصلح دنياه مع سعيه لصلاح آخرته.

٢ - وأن كل تقصير في الوسائل التي ترقّي الناس في دنياهم تكون سبباً في انحطاطهم وتسجيل الشقاء عليهم.

وخلاصة القول أن تفسيره عصارة «تجربة عميقة» دامت نصف قرن قضاها بين الأزهر ودار العلوم، والإطلاع الواسع على الأفكار الذائعة بين فلاسفة الشرق والغرب، ومعرفة سر تأخر الأمم الإسلامية.

وإذا لم يكن في تفسير الجواهر العلمي من نفع سوى أنه دفع آلاف القراء إلى استكناه حقائقه العلمية الحافلة في مدى ستة وعشرين مجلداً من المجلدات الكبيرة، فألمّوا بغرائب الكون ومستحدثات الطبيعة وعجائب الضوء والصوت والحرارة وصور الجبال والأنهار والثلوج والبراكين، ونواضر النباتات من: أشجار ونخيل وثمار وأزهار، كل ذلك في سياق

---

(١) انظر: - مقدمة في التفسير، حسن البنا، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الثانية (١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م)، ص ١٢، ١٣ .
- النهضة الإسلامية، البيومي، ص ٢١٥ .

(٢) انظر: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ١/٢ .

رائع شفاف، يدعو إلى التبصّر ويؤكد قول الله: ﴿**إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**﴾[١] أقول: إذا لم يكن في هذا التفسير الذائع في شتى بلاد الإسلام غير هذه المعارف فقد نجح وأفاد[٢].

وقد جعل علوم الرياضة والفلك والنبات والكيمياء والتشريح وعلم النفس وسيلة توصّل بها إلى حل مشكلة «السلام العالمي». وله في الدعوة إلى السلام كتابان وجّههما إلى العالم كله هما:

١ ـ كتاب «أين الإنسان؟»، وقد صاغه على هيئة رواية سياسية فلسفية[٣] تناول فيها آراء الفارابي وابن طفيل وتوماس مور في «المدينة الفاضلة» وقد علّق على هذا الكتاب البارون «كراديفو» الذي يقول في كتابه «مفكرو الإسلام» وكتاب «أين الإنسان» وضعه المؤلف بطريقة روائية فلسفية وهو في هذا يشابه الفارابي من حيث الفكرة وابن طفيل من حيث الأسلوب والمنهج، فجمع بين دقة الفكر وجمال الأسلوب[٤].

٢ ـ كتاب «أحلام السياسة وكيف يتحقق السلام العالمي». وقد رشّحه عميد كلية العلوم بجامعة القاهرة الدكتور مصطفى مشرفة والدكتور عبد الحميد سعيد إلى الدوائر الغربية لنيل جائزة نوبل للسلام عن كتابيه سالفي الذكر[٥].

ومن مؤلفاته كذلك:

نظام العالم والأمم، وجواهر العلوم، التاج المرصّع، جمال العالم، النظام والإسلام،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٤ .
(٢) النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، د/محمد رجب بيومي، ٢١٧/٢، ٢١٨ .
(٣) راجع وقارن أم القرى للكواكبي.
(٤) انظر: النهضة الإسلامية في سير أعلامها، البيومي، ص ٢٠٤ .
(٥) انظر: تراجم الأعلام المعاصرين، مرجع سابق، ص ١٧٧ .

نهضة الأمة وحياتها، وغيرها من الرسائل والكتب مزج فيها الآيات القرآنية بالعجائب الكونية، وقد ترجم منها الكثير إلى اللغة الأردية وإلى لغة القازان بالبلاد الروسية وإلى لغة جاوة في «الأوقيانوسية»[1].

هذا، وقد بلغت مؤلفات الشيخ طنطاوي جوهري سبعاً وعشرين مؤلفاً[2] كانت أشبه بدائرة معارف تدور حول القرآن الكريم والفكر الإسلامي كأساس لبناء النهضات.

ما قاله الباحثون بشأنه:

أولى الشيخ طنطاوي اهتمامه للرد على ما وجّهه الغربيون للإسلام من مطاعن، وعارض بعض نظرياتهم المتعارضة مع الإسلام. وقد اهتم به الباحثون الغربيون وتحدثوا عن مؤلفاته وآثاره. فقد قال عنه البارون كراديفو في كتابه مفكرو الإسلام: إنه واحد من المصلحين الذين ربطوا بين جوهر الإسلام وبين النهضة الحديثة ويضيف أن الأزهر أظهر ثلاثة مصابيح هم: محمد عبده، ورفاعة الطهطاوي، وطنطاوي جوهري.

كما ذكره تشالز آدمز في كتابه الإسلام والتجديد في مصر بأنه كواحد من تلاميذ محمد عبده في مدرسة التوفيق بين المدنية الغربية والإسلام. وقال عنه الدكتور «هارتمان» إن طنطاوي جوهري يسير على نهج الإمام محمد عبده في فهمه أن الإسلام دين العقل والفهم، لا التقليد، وأن العلم إذا أحسن فهمه يصبح أداة صالحة لفهم الدين، ومثل مناهضته للمغالاة في تقديس الأولياء ومثل قوله إن الاقتصار على مذهب واحد من مذاهب الفقه سبب للجمود والتأخر في الإسلام. وأن الاجتهاد هو خير حل لجميع العلل[3].

ويرى الأستاذ أنور الجندي أن للشيخ طنطاوي لفتة بارعة حينما يرى أن القرآن تحدث عن العلم تلقائياً وأنزل ناموس النبات وعجائبه والنجوم وغرائبها، وقرأها النبي ﷺ

---

(١) انظر: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ١/٢ .

(٢) أحصى هذه المؤلفات وعلّق عليها الأستاذ علي الجمبلاطي، مُشار إليه في تراجم الأعلام، ص ١٧٩ .

(٣) انظر: تراجم الأعلام، مرجع سابق، ص ١٨٠ .

للمسلمين بغير سؤال من أحد؛ أما آيات الخمر والمحيض والقمار، ومعاملة اليتامى، فإن القرآن لم ينزلها إلا بعد السؤال عنها. وهذا تقديم واضح لركيزة أساسية من ركائز الفكر الإسلامي والإنساني وهو العلم[1].

(١) المرجع السابق نفس الموضع.

أثر المنهج العلمي التجريبي على تفسير الشيخ طنطاوي

يرتكز هذا المنهج على الانطلاق من المشاهدة والتجربة إلى التعميم والتقعيد، وهو في حقيقة أمره مذهب يدعو إليه الإسلام[1]، وهو مستمد من قول الله تعالى في أكثر من آية كريمة: ﴿**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**﴾[2] وكذلك النظر والرؤية ﴿**ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض**﴾[3]، وكذا التدبر والتفكر ﴿**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**﴾[4] وقوله تعالى: ﴿**كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون**﴾[5].

وقد اتخذه الشيخ طنطاوي مسوغاً لتفسيره هذا، وجعله منهجاً لنهضة الأمة الإسلامية ورقيّها، فمزج علوم الحياة بالدين، وحثّ على الاهتمام بالصناعة والصناع لأنها أساس رقي الأمم، واستناداً لهذا المنهج وتطبيقاً له نجد الشيخ طنطاوي يقول في مستهل تفسيره بعد أن حمد الله وأثنى عليه وصلى على النبي ﷺ:

«أما بعد: فإني خلقت مغرماً بالعجائب الكونية، معجباً بالبدائع الطبيعية، مشوقاً إلى

(١) انظر تفصيل المذهب التجريبي ص ٧٦٩ وما بعدها.
(٢) سورة الحاقة، الآية: ٣٨ وهناك أكثر من ٣٠ آية حثٌّ على التبصّر.
(٣) سورة المجادلة، الآية: ٧ . وانظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٧٠٥ - ٧٠٧، ص ٢٥٢، ٥٢٥ .
(٤) سورة محمد، الآية: ٢٤ .
(٥) سورة البقرة، الآية: ٢١٩، ٢٦٦ .

ما في السماء من جمال، وما في الأرض من بهاء وكمال، آيات بينات وغرائب باهرات، شمس تدور، وبدر يسير، ونجم يضيء، وسحاب يذهب ويجيء وبرق يأتلق، وكهرباء تخترق، ومعدن بهيّ، ونبات سنيّ، وطير يطير، ووحش يسير، وأنعام تسري، وحيوان يجري، ومرجان ودرّ، وموج يمرّ، وضياء في مخارق الأجواء، وليل داج، وسراج وهّاج، وكتاب من العجائب مسطور، وفي لوح الطبيعة منشور، وسقف مرفوع، إن في ذلك لبهجة لذوي البصائر، ونوراً وتبصرة لصادق السرائر.

ثم إني لما تأمّلت الأمّة الإسلامية، وتعاليمها الدينية، ألفيت أكثر العقلاء، وبعض أجلّة العلماء، عن تلك المعاني معرضين، وعن التفرج عليها ساهين لاهين، فقليل منهم من فكّر في خلق العوالم، وما أودع فيها من الغرائب»[1].

ثم يتابع مسيرته في مقدمة كتابه ليبيّن مسوغات اتباعه ذلك المنهج في التفسير. وذلك لينير الطريق أمام شباب المسلمين ويحثهم ليتفوقوا على الفرنجة في الزراعة والطب ومختلف العلوم والفنون فيقول:

«وليولعنّ بالعجائب السماوية، والبدائع الأرضية، الشبان الموحّدون، وليرفعنّ الله مدنيّتهم إلى العلا، وليكوننّ هذا الكتاب داعياً حثيثاً إلى درس العوالم العلوية والسفلية، وليقومنّ من هذه الأمة من يفوقون الفرنجة، في الزراعة، والطب، والمعادن، والحساب، والهندسة، والفلك، وغيرها من العلوم والصناعات. كيف لا؟ وفي القرآن من آيات العلوم ما يربو على سبعمائة وخمسين آية، فأما علم الفقه فلا تزيد آياته الصريحة عن مائة وخمسين آية.

ولقد وضعت في هذا التفسير ما يحتاجه المسلم: من الأحكام والأخلاق وعجائب الكون، وأثبتّ فيه غرائب العلوم وعجائب الخلق، مما يشوق المسلمين والمسلمات إلى الوقوف على معاني الآيات البيّنات: في الحيوان والنبات والأرض والسماوات»[2].

---

(١) الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ١/٢ في المقدمة.

(٢) الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ١/٣ .

وقد أخذ الشيخ يؤلف كتباً لذلك شتى سبق أن أشرنا إليها قبل قليل، ونورد فيما يلي مقتطفات من ثنايا تفسيره شاهدة على تطبيقه لهذا المنهج.

١ - «إن الأمم الإسلامية بعد العصور الأولى لما ذهبت دولة العرب وانتقل الملك من أمة إلى أمة، وتحكّم بعض صغار العقول من الفقهاء والصوفية في عقول هذه الأمة المسكينة ومنعوا دراسة العلوم الحكمية، تحوّل أصحاب العقول الكبيرة إلى علم التصوّف، فظهر فيهم أمثال: محيي الدين ابن عربي ومن نحا نحوه كابن الفارض، ودرجت الأمة على ذلك واكتفوا بهذه الوجدانيات، وناموا عن نفس العلوم وبدائع التكوين، ومجالي النظر في السموات والأرض واتبع الخلف السلف، و ﴿**كل حزب بما لديهم فرحون**﴾[١] أذلك خير أم الابتداء أولاً بالنظر في عجائب النبات والسحاب والشمس والقمر إذ يقول الله تعالى: ﴿**إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها**﴾[٢] ويقول: ﴿**إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب**﴾[٣] وهل زين الله أرضه وسماءه للعميان؟ أم أبرزهما للغافلين؟ كلا، فإنه يقول: ﴿**وزيّناها للناظرين**﴾[٤] فإذا رأيت أيها الذكي ميلاً إلى النظر وفرحاً للعلم، فاعلم أنك أنت من المقصودين بهذه المناظر وبهذه الزينة، وستكون أمم الإسلام بعد هذا التفسير أسبق الأمم إلى هذا الجمال البديع، وإذن يكونون[٥]: ﴿**خير أمة أخرجت للناس**﴾[٦].

٢ - ونراه في تناوله للآية الكريمة: ﴿**وكل شيء أحصيناه كتاباً**﴾[٧] يسوق شاهدين على ذلك أولهما من علم النبات وثانيهما من علم الجيولوجيا. ففي حلقات الخشب ما يدل على عمر الأشجار وفي طبقات الأرض ما يدل أيضاً على عمرها الجيولوجي فيقول: «كم جلس بنو آدم في وارف الظلال تحت الأشجار، والنسمات تتلاعب بالأغصان

(١) سورة الروم، الآية: ٣٢ .
(٢) سورة الكهف، الآية: ٧ .
(٣) سورة الصافات، الآية: ٦ .
(٤) سورة الحجر، الآية: ١٦ .
(٥) الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ٢١٧/١٥ .
(٦) سورة آل عمران، الآية: ١١٠ .
(٧) سورة النبأ، الآية: ٢٩ .

وتنثني على الأوراق، والشجرات تتمايل ذات اليمين وذات الشمال، وضوء الشمس قد ملأ الحقول والبقاع وكسا تلك الشجرات ملاءة بيضاء مركبة من (سبع طبقات) ذات ألوان من الحمرة والصفرة.. الخ، كلهن منسوجات نسيجاً عجيباً، وبه صرن لوناً واحداً وهو ذلك الجلباب البديع، كل هذا وابن آدم لا يعلم أن في باطن هذه الشجرة دفتراً يحصي فيه حركات الشمس، وتكتب فيه السنون سنة بعد سنة. وإذا أحصى الله كل شيء عدداً، فها هو ذا أرانا الإحصاء واضحاً في حقولنا وبساتيننا؛ وكم في الأرض كتاب نسخ بيد القدر وأحصى السنين الشمسية في مشارق الأرض ومغاربها. فكل شجرة كتاب حساب[1] كما أن كل طبقة من طبقات الأرض عند علماء «الجيولوجيا» سجلّ سجّلت فيه القرون التي قطعتها أرضنا في تاريخ حياتها البعيد المدى، أن هؤلاء العلماء يستنتجون من هذه الطبقات وتركيبها مقدار عمر الأرض كما يقدّر علماء النبات فيما رأيت مقدار عمر نفس الشجرة بالسنين، فعمر الأرض وعمر الشجرة تابعان لمسير الشمس الظاهري حول الأرض.

فها هو ذا أبرز لنا من الإحصاء ما يواتي عقولنا ويكون كنموذج لما عنده - تعالى - في اللوح المحفوظ.

ظهر الجمال في ظواهر النبات بالإبداع والحسن والزينة، وظهر الإبداع في بواطن الأرض والنبات، وهذه نعمة تذكرنا بالنعم الباطنة في نفوسنا من العلم والسرور والبهجة[2]. ﴿**ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين**﴾[3]. وطريقته في تفسير القرآن أن يبدأ بالتفسير اللفظي للآيات التي يعرض لها، ثم يشرع بالشروح والإيضاح والكشف متوسعاً في العلوم العصرية المتنوعة.

ونرى طنطاوي جوهري ينقل عن التوراة وعن الإنجيل كثيراً معتبراً إنجيل «برنابا» موافقاً للقرآن الكريم ويضمّن شرحه الرد على بعض النصارى والمستشرقين[4].

---

(١) يشير إلى حلقات الخشب في ساق النبات التي تدلّ على عمر الشجرة.
(٢) الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ٢١٦/١٥ .
(٣) سورة الأعراف، الآية: ٥٤ .
(٤) انظر المرجع السابق: ١٢٢/٢ .

هكذا نجده متأثراً بنزعة الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا في الإصلاح الاجتماعي ومحاربة البدع والأوهام والتقليد[1]. وكثيراً ما يضع في تفسيره صور النباتات والحيوانات ومناظر الطبيعة والجداول الإحصائية[2] بقصد أن يوضح للقارىء ما يقول توضيحاً يجعل الحقيقة أمامه كالأمر المشاهد المحسوس، مما جعل بعض العلماء المسلمين يخرج تفسيره عن كتب التفسير المعروفة المقبولة عند المسلمين.

وفي ذلك يقول أحد الباحثين: «لقد أُلّفت في القرن الأخير تفاسير لبعض العلماء المعاصرين فيها محاولات للتجديد، وأقلها نصيباً من النجاح - بلا ريب - «الجواهر في تفسير القرآن» لطنطاوي جوهري، فإن في تفسيره كل شيء ما عدا التفسير[3].

ويعاضد هذا التيار المنكر لفكرة الاتجاه العلمي في تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم مجموعة من أبرزهم الدكتور الذهبي والدكتورة عائشة عبد الرحمن والأستاذ أمين الخولي والإمام الشاطبي وقد سبق سوق ما اعترض به الإمام الشاطبي.

وفي الواقع قد شغلت قضية التفسير العصري (العلمي) للقرآن الكريم مساحة كبيرة في حقل الدراسات الإسلامية في عصرنا الحديث، وهي قضية لم تحسم حتى اليوم، فلا تزال حرائق الجدل تشتعل حولها، ولا يزال المشتغلون في الدراسات الإسلامية مختلفين فيها بين مؤيد ومعارض.. فمنهم من يميل إلى ضرورة أن يفسّر القرآن الكريم تفسيراً عصرياً ينضح بروح العصر بكل ما فيه من مكتشفات علمية باهرة، ويشفّ عنها.

ومنهم من يرى أن القرآن الكريم لا ينبغي إخضاعه لطبيعة العصر ومتغيرات الحياة والكون، وأن تفسيره تفسيراً عصرياً لا يزيد في إعجازه[4].

ويجدر بنا أن نسوق رأي مفكر معاصر من المؤيدين والقائلين بالتفسير العلمي للقرآن

---

(١) انظر المرجع السابق، ٢/٩٠ - ٩٧، ١/٧ .

(٢) انظر: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مرجع سابق، ١/٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٢، ٢/٨، ٢٢، ٣١، ٣٤ وتوجد أيضاً في جميع المجلّدات تقريباً.

(٣) مباحث في علوم القرآن، د/صبحي الصالح، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الثامنة، ص ٢٩٧ .

(٤) التفسير العصري للقرآن الكريم، د/محمد سعد فشوان، مقال في مجلة الوعي الإسلامي العدد ٢٩٩ - ذو القعدة ١٤٠٩ هـ /يونيو ١٩٨٩ م، وزارة الأوقاف بالكويت، ص ٢٠ - ٢١ .

الكريم هو الأستاذ عبد الرزاق نوفل[١] ويسوغ اتجاهه إلى التفسير العلمي بمسوغ فيه جدّة وجدّية إذ أنه يقرر بأننا في عصر العلم والعلماء يجب علينا فيه أن نخاطب هذا العصر وعلماءه بالإعجاز العلمي للقرآن في مجال الدعوة الإسلامية، فيقول: «إن القرآن معجزة علمية قد حوى أصول العلم الحديث وسبق إلى كل مستحدث من العلوم وأن هذا الوجه من إعجاز القرآن كافٍ لإقناع رجال الغرب بمعجزة القرآن، وأن إعجاز القرآن العلمي هو السبيل إلى تبليغ الدعوة الإسلامية لغير العرب. إن اليوم الذي ننشر على العالم بلغاته المختلفة ما قد سبق القرآن إلى القول به، وأثبته التقدم العلمي في مختلف العلوم، لهو اليوم الذي نكون فيه قد أدّينا الرسالة، وأبلغنا الدعوة، وأظهرنا معجزة القرآن لغير العرب»[٢].

وفي ذات الوقت الذي يؤيد فيه عبد الرزاق نوفل منهج التفسير العلمي وهو أحد روّاده، نراه يلقي اللوم الشديد على من يقوم بعمل تفسير كامل للقرآن متبعاً المنهج العلمي ويعني بذلك القول الشيخ طنطاوي جوهري في تفسيره، فهو يرى أن العالم مهما بلغ من علم فلا يستطيع أن يقوم بهذا العبء.

ويعدّ هذا من أخطر ما يمكن على التفسير؛ لأنه لا يمكن للفرد مهما كانت طاقته ودرجة علمه القيام بتفسير آيات القرآن كلها، فكيف يلمّ الإنسان منفرداً بكل ما تضمّنه القرآن من علوم وإعجاز؟ إلماماً يجعله على درجة من العلم تمكّنه من القيام بهذا العمل الضخم الجليل الخطير[٣].

---

(١) عبد الرزاق نوفل: المفكّر والكاتب الإسلامي، ولد بالقاهرة ١٩١٧ م وفي بداية تعليمه الابتدائي كان يقرأ لجدّ أبيه في كتابي البخاري وإحياء علوم الدين. فاتجه نظره نحو العلوم الدينية منذ صغره، وفي عام ١٩٣٥ م أثناء وجوده بالجامعة طالباً بكلية الزراعة، ولتديّنه المبكّر كان محط الأنظار ليناظر بعض الطلاب الذين سرت فيهم الأفكار المادية والجدلية الإلحادية، فرجع إلى بيته وقلّب الكتب فلم يتمكن أن يجد كتاباً يناقش أدلّة وجود الله. وعندما كان في دروسه العملية بالكلية ونظر إلى النبات وتنوّعه وإلى الثمار وتعدّدها وكله يسقى بماء واحد، وجد في كل ذلك ما يجيب من يسأل عن وجود الله؟ وكانت البداية، فأثرى المكتبة الإسلامية بعدّة كتب منها: الله والعلم الحديث، والإسلام والعلم الحديث، والقرآن والعلم الحديث وغيرها بنهج واحد وهو التفسير العلمي للقرآن. وتوفي بالقاهرة في ١٩٨٦ م رحمه الله رحمة واسعة.

(انظر: شخصيات إسلامية معاصرة، ابراهيم البعثي، دار الشعب بالقاهرة، ١٩٧٢ م، ص ٢٦٩ - ٢٨٦).

(٢) القرآن والعلم الحديث، عبد الرزاق نوفل، ص ٢٤، ٢٥ .

(٣) انظر: بين الدين والعلم، عبد الرزاق نوفل، ص ٦٥ .

والمؤلف يقصد من كلامه الشيخ طنطاوي جوهري الذي فسّر القرآن كله تفسيراً علمياً في كتابه: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»[1] (في ٢٦ جزءاً).

(١) انظر: اتجاهات التفسير في العصر الراهن، د/عبد المجيد المحتسب، طبعة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م،

الفصل الرابع

من مدرسة المنهج التوفيقي
في تفسير القرآن

ويشتمل هذا الفصل على توطئة ومبحثين هما:

المبحث الأول : حول منهج الشيخ الشعراوي في التفسير العلمي.

المبحث الثاني : تفسير علمي من عالم غربي.

توطئة

خلف الإمام محمد عبده رجال مدرسته العقلية[1] وتبعوه وتابعوه في منهجه في التفسير، وكذا نجد أن الشيخ طنطاوي جوهري أصبح بدوره رأساً لمدرسة اتخذت ذات اتجاهه، ومنهجه في التفسير، وذلك بربط تفسير آيات القرآن الكريم بالعلم الحديث والظواهر الكونية.

وبهذا يكون الشيخ طنطاوي جوهري قد عمّق وأعاد هذا الاتجاه في التفسير والذي سمّي بالتفسير العلمي أو التفسير العصري؛ الأمر الذي حدا بكثير من المفسّرين الذين أتوا بعده الى مواصلة السير في هذا الاتجاه وتعميق دروبه. وإذا كانت هناك قلة قد حادت عن جادّة هذا المنهج في التفسير[2] (هداها الله)، فإن هناك العديد من المفسّرين الذين أفاء الله عليهم وهداهم إلى إحكام الربط بين الظواهر الكونية في العلم الحديث وتفسير آيات كتاب الله. بل أن هناك من علماء الغرب من سلك هذا المسلك، وانتهى به الأمر أن هداه الله إلى الإسلام.

وسنذكر فيما يلي مثالاً لكيفية هذا الربط، ومثالاً لمن أسلم وكان أساس اقتناعه بالإسلام، فضلاً عن اقتناعه بسائر مبادىء الإسلام. وسنعرض لعالمين ممن نهجوا هذا المنهج التوفيقي[3] في الحقبة المعاصرة، وهما الشيخ محمد متولي شعراوي والعلامة موريس بوكاي. وذلك كثمار لهذا المنهج في واقعنا المعاش.

وسنكتفي من بين ما كتبه هذان العالمان أربع مسائل مما تعرضا لها، وهي: كروية الأرض - علم الأجنة - الشمس وحركتها - نزول المطر.

---

(١) انظر المدرسة العقلية في التفسير ص ٢٥٣ .

(٢) مثل مؤلف القرآن تفسير عصري د/مصطفى محمود.

(٣) سمّي هذا المنهج بالمنهج العلمي أو المنهج العصري في التفسير كما سمّاه عدد من الباحثين.

المبحث الأول

حول منهج الشيخ الشعراوي في التفسير العلمي

وسوف نبدأ هذا المبحث باشارة إلى شخصية الرجل ومنهجه، ثم نتناول بعد ذلك بعض التطبيقات من تفسيره، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول : لمحة عن الشيخ الشعراوي ومنهجه.

المطلب الثاني : آثار هذا المنهج في تفسيره.

المطلب الأول

لمحة عن الشيخ الشعراوي ومنهجه

الشيخ محمد متولي الشعراوي عالم من علماء اللغة العربية، وفقيه من فقهاء الإسلام، ومحدث جيد عن رسول الله ﷺ، ومفسّر للقرآن الكريم. بفضل الله تعالى جمع في شخصه صفات العالم العامل بكتاب الله وشرعه الحنيف. كما أنه إنسان مؤمن مسلم يتفاعل مع مجتمعه وأفراد دينه، فيهمه ما يهمهم ويؤلمه ما يؤلمهم ويسّره ما يسّر المسلمين[1].

والشيخ نشأ نشأة ريفية، ثم تعلّم في الأزهر، وتخصّص في اللغة العربية وغاص في أعماقها، وتعمّق في علوم اللغة المختلفة مما أثّر في أسلوبه عند تفسيره للقرآن الكريم! فكان تفسيره للقرآن بطريقة متميزة، – ومن تواضع العلماء – فإنه يصف تفسيره بقوله: إن ما يعرضه ليس تفسيراً للقرآن وإنما هي «خواطر».

وأوجه التميّز في منهج الشيخ الشعراوي متعددة، ولتوضيح هذا المنهج لنذكر البعض منها:

١ ـ استطاع أن يثبت الترابط بين الآيات القرآنية والحقائق العلمية بشكل متسق متناسق، وأن كل نظرية علمية لا تتوافق مع ما جاء في القرآن الكريم فإنها ليست صحيحة إلى أن تصبح حقيقة علمية، فلا تتعارض مع آيات كتاب الله. وبذلك جعل المقياس هو كتاب الله وليست معطيات العلم الحديث.

---

(١) انظر: أضواء على خواطر الشيخ الشعراوي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، د/محمد أمين ابراهيم التندي، مكتبة التراث الإسلامي بالقاهرة، عام ١٩٩٠ م، ص ٥ .

٢ ـ بمداخله اللغوية والفكرية الباهرة استطاع أن يجيب على بعض التساؤلات التي شغلت العلماء كثيراً على مر العصور. والتي منها: (هل الإنسان مخيّر أو مجبر على أفعاله)؟

٣ ـ أمكنه إبراز ما حواه القرآن الكريم من إعجازات متعددة ومن تنظيم لحياة البشر كلهم.

٤ ـ بعد بعداً تاماً عن الإسرائيليات في تفسيره، وكذا الأمور التي تتعارض مع أحكام الإسلام ولا تتوافق معه.

٥ ـ تمكّن من الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه، وخاصة هؤلاء الذين يطلقون مفترياتهم بوجود الغموض أو بعض التناقض الظاهري بين الآيات القرآنية[1].

وسنقوم – بتيسير الله – بالتركيز على الملامح المتجددة في منهج الشيخ في التفسير وعلوم العصر الحديث.

(١) انظر: أضواء على خواطر الشيخ الشعراوي، مرجع سابق، ص ٤ .

المطلب الثاني

آثار هذا المنهج في تفسيره

فلقد تصدّى هذا العالم لتفسير بعض الظواهر الكونية في ضوء آيات القرآن الكريم التي وردت فيها، وبيّن بأنه لا تصادم بين ما تضمّنه القرآن من حقائق علمية وبين حقائق الكون، لأن قائل القرآن هو الله تعالى، وخالق الحقائق الكونية هو الله تعالى.

ويردّ على الذين يقولون بأن القرآن لم يأت ككتاب علم بأنهم صادقون، لأنه كتاب يعلم الأحكام، ولم يأت من عند الله ليعلّم الجغرافيا أو الكيمياء أو الطبيعة؛ على أننا في نفس الوقت عندما نقول إن القرآن ذكر معجزات لم يصل لبعضها العلم حتى الآن، فهذا صحيح أيضاً. فالقرآن وإن لم يأت لتعليم الطب مثلاً، إلا أنه مسّ قضية طبية أخبرنا بدقائقها التي لا يصل اليها علم الطب إلا بعد مئات السنين، أو ألوف السنين.

المسألة الأولى: كروية الأرض:

ليفسر قوله تعالى: ﴿**والأرض مددناها**﴾[1] في ضوء حقيقة أن الأرض كروية فيقول: «قد يأتينا إنسان ويقول الأرض مبسوطة، ويستدل على ذلك بأن الله سبحانه وتعالى يقول: «والأرض مددناها أي بسطناها، لأن المد هو البسط ولقد فهم أن هذه حقيقة قرآنية حتى أنه بعد أن خرج الإنسان خارج الغلاف الجوي للأرض ورآها كروية، فإن هذا الرجل يرفض تصديق العلم ويقول لا. الأرض مبسوطة، هكذا قال القرآن، وكل ما عدا ذلك كفر نقول له: إنك أخطأت في فهم الحقيقة القرآنية وإن الدليل الذي أثبت به لا يخدم ما تدّعيه، بل هو

(١) سورة ق، الآية: ٧ .

ضد ما تدّعيه، فالأرض إن كانت مبسوطة لا تخرج عن أشياء: إما مربعة، وإما مثلّثة، وإما مستطيلة، وإما متوازية، وإما شبه منحرف، أو شكل مختلف الأضلاع، وباختصار أترك لك أن تتصور أي وضع للأرض غير وضع الكرة، أو شكل الكرة»[1].

ثم يأتي الشيخ الشعراوي بعد ذلك لينقض هذا الفرض نقضاً باتاً فيقول: «إذن ما دامت الأرض مسطّحة فلا بد أن يكون لها حيز فإذا جئت في آخر السطح لا بد أن تصل إلى حافة ولكن الله سبحانه وتعالى يقول: «والأرض مددناها» ومعنى مددناها أنك أينما ذهبت فوق سطح الكرة الأرضية تراها ممدودة أمامك أي منبسطة أمامك فإذا ذهبت إلى القطب الشمالي رأيت الأرض منبسطة وإذا أسرعت إلى القطب الجنوبي رأيت الأرض منبسطة وإذا ذهبت إلى خط الاستواء وجدت الأرض أمامك منبسطة في أي مكان تذهب إليه ترى الأرض منبسطة، وهذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا كانت الأرض كروية»[2].

ثم يتبع الشيخ برهانه العلمي في تفسير الآية السابقة بآية أخرى لتكمل التفسير، فيسوق قول الله تعالى: ﴿**يكوّر الليل على النهار**﴾[3] فالشيخ كثيراً ما يفسّر القرآن بالقرآن – وهو أمر واجب فعلاً على كل مفسّر – وقد سار على هذا الدرب معظم المفسّرين المقلّدين منهم والمجتهدين[4]. ويتابع الشيخ مسيرته فيقول: «ثم نتأمل قول الله تعالى «يكوّر الليل على النهار» لماذا استخدم الله سبحانه وتعالى كلمة يكور: لماذا استخدم الله لفظ يكور؟ ولم يقل يبسط الليل والنهار ما دامت الأرض منبسطة، أو يغير الليل والنهار، أو أي لفظ آخر. إنك لو جئت بشيء ولففته حول كرة، فتقول: إنك كورت هذا القماش مثلاً، أي جعلته يأخذ شكل الكرة الملفوف حولها، وإذا أردت من إنسان أن يصنع لك شيئاً على شكل كرة، فتقول له: خذ هذا وكوّره. أي اصنعه على شكل كرة، ومعنى قول الله تعالى: «يكوّر الليل على النهار» أي يجعلهما يحيطان بالكرة الأرضية، ومن إعجاز القرآن أن الليل والنهار مكوّران حول الكرة الأرضية في كل وقت أي أن الله لم يقل يكوّر الليل ثم يكوّر النهار،

---

(١) معجزة القرآن، الشعراوي، ص ٤٤ .

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥ .

(٣) سورة الزمر، الآية: ٥ .

(٤) انظر: أضواء على خواطر الشيخ الشعراوي، مرجع سابق، ص ٤٣ .

ولكنه قال يكوّر الليل على النهار واستخدام كلمة «على» هنا تستحق وقفة لتتصور مدى انطباقها على كروية الأرض (يكوّر الليل والنهار) ومعناه أنهما موجودان في نفس الوقت حول الكرة الأرضية وهذا ما نبأ به القرآن منذ أربعة عشر قرناً ولم يصل إلى علم البشر إلا في الفترة الأخيرة»(١).

ثم ينتقل بعد ذلك إلى تفسير قوله تعالى: **﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب﴾**(٢) في ضوء حقيقة دوران الأرض. وهي تؤيد ذات المسألة «كروية الأرض».

المسألة الثانية: «علم الأجنة»:

وتتناول هذه المسألة تفسير قوله تعالى: **﴿ويعلم ما في الأرحام﴾**(٣) في ضوء ما وصلت إليه علوم الطب الحديث من حقائق في مجال الأجنة والعلم بجنس الجنين.

فيأتي الشيخ ليفسّر ويفارق بين درجات العلم الذي يعلمها الله تعالى والذي يعلمها الإنسان بواسطة الطب الحديث فيقول: كذلك مثلا قول الله سبحانه وتعالى «ويعلم ما في الأرحام» يأتي إنسان ليقول أن معنى ويعلم ما في الأرحام أن الله يعلم هل الطفل الذي في بطن أمه ذكراً أو انثى، فإذا جاء في نشاط العلم أنهم يستطيعون بطريقة ما أن يعرفوا قبل ولادة المولود بفترة إذا كان ذكراً أو أنثى يقول بعض الناس: أن «ويعلم ما في الأرحام» قد خرجت عن المغيبات الخمس التي اختص الله سبحانه وتعالى بها علمه يتحدى بها البشر أجمعين، ويبدأ هنا الجدل ولكن السؤال الذي كان يجب أن يوجّه إلى قائل مثل هذا الكلام هو من الذي أخبرك أن معرفة نوع الجنين إذا كان ذكراً أو أنثى هو معنى الآية الكريمة: (ويعلم ما في الأرحام) من الذي حصر كلمة (ما) في ذكر أو أنثى وهي مطلقة على العموم أنك ادعيت أن (ما) في ذكر أو أنثى وقلت أنها الحقيقة القرآنية ولكن مدلول (ما) أكثر من ذلك كثيراً. ذكر وأنثى حقيقة وطويل أم قصير حقيقة أخرى، وأسمر أو أبيض أو أشقر حقيقة ثالثة وسعيد أو شقي حقيقة رابعة وذكي أو غبي حقيقة خامسة وكم سيبقى في الحياة

(١) معجزة القرآن، الشيخ محمد متولي الشعراوي، ص ٤٨، ٤٩ .
(٢) سورة النمل، الآية: ٨٨ .
(٣) سورة لقمان، الآية: ٣٤.

ما هو عمره حقيقة سادسة ومريض أم معافى حقيقة سابعة وأستطيع أن أمضي إلى مئات بل وألوف الحقائق التي عبّر الله سبحانه وتعالى عنها بكلمة (ما) في الآية الكريمة: «ويعلم ما في الأرحام».

ثم أن الذي يحاول العلم أن يصل إليه بالتحليل ما زال في دور التخمين لم يصل إلى يقين بعد فالنسبة للبنت والولد هناك ٥٠٪ نسبة مسبقة معطاة أي أنك إذا رأيت امرأة حاملاً وقلت هذه ستلد بنتاً فإن قولك صادق بنسبة ٥٠٪ فجاء العلم ليضيف على هذه الـ ٥٠٪ ٢٠ أو ٣٠٪ فقط ولكن ليقل لنا العلم ما هي أوصاف الجنين أو أي شيء منه ليس فيه نسبة معطاة مسبقاً[١]».

(١) معجزة القرآن، مرجع سابق، ص ٤٥، ٤٦ .

المبحث الثاني

تفسير علمي من عالم غربي

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول : موريس بوكاي ومنهجه.

المطلب الثاني : بعض التطبيقات من تفسيره.

المطلب الأول

موريس بوكاي ومنهجه

البحث عن الله والتعرّف إلى الخالق أمر شغلت به الإنسانية منذ كان لها وجود في هذا العالم، حتى لكأنما يدفعها إليه شعور خفي دافق، ويسوقها نحوه سائق عنيف من فطرة كامنة فيها[1].

ورغم الفطرة السليمة في الخلق للتعرف على خالقهم فقد سرت موجة عارمة من الإلحاد في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي ونشط دعاة الإلحاد بحجج لدعوتهم بأدلّة يحسبونها علمية، حتى لقد ظن البعض أن العلم والإيمان نقيضان لا يجتمعان. بل ألّف أحد العلماء الغربيين[2] كتاباً في ذلك سماه «الإنسان يقوم وحده» Man Stands Alone زعم فيه أن العلم ينكر وجود الله. فيجيء عالم من أكبر العلماء الأمريكيين هو: العلامة «أ. كريسي موريسون»[3] ليتصدى له ويردّ عليه ويبيّن له وللناس أجمعين، مقرراً أن العلم الحديث بكل معطياته يثبت وجود الله - تعالى - وينتهي إلى الإيمان به وبوحدانيته، بما لا يحتمل الشك أو الجدل - وقد سمّى كتابه «الإنسان لا يقوم وحده» Man Does Not

(١) العلم يدعو للإيمان، أ. كريس موريسون، ترجمة محمود صالح الفلكي، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - القاهرة - نيويورك ومكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة ١٩٦٥ م، ص ٢١ .

(٢) هوجوليان هكسلي.

(٣) العلامة الأمريكي أ. كريسي موريسون: هو الرئيس السابق لأكاديمية العلوم الأمريكية بنيويورك، ورئيس المعهد الأمريكي لمدينة نيويورك وعضو المجلس التنفيذي لمجلس البحوث القومي بالولايات المتحدة، وزميل في المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي، وعضو مدى الحياة للمعهد الملكي البريطاني (العلم يدعو للإيمان، ص ١٢، ١٣).

Stand Alone أثبت فيه بمختلف العلوم أن الله بارىء الكون وهو خالق كل شيء[1].

ورغم أن كتابه كان سبباً في هداية الكثيرين إلا أن الله لم يرد له الهداية إلى الإسلام.

وهذا بخلاف العلامة الفرنسي موريس بوكاي[2] الذي كانت أبحاثه في دراسة ومقارنة الأديان والكتب المقدسة فيها، والمقارنة فيما بينها، سبيلاً يسّره الله له ليصل إلى الإيمان بالله وبرسوله، ويصبح مسلماً عن عقيدة واقتناع كامل.

وكان كتابه: «القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم» إسهاماً علمياً جديداً في المواجهة بين حقائق العلم في القرن العشرين وبين بعض الموضوعات التي تعالجها الكتب المقدسة.

وكان منهجه في هذا الكتاب يعالج الموضوع معالجة علمية، ويذكر من الأمثلة ما يثبت به إمكان دراسة ما في القرآن دراسة تطبيقية، تزيد في تفهّم بعض آياته التي ظلت قروناً مستغلقة على الفهم، ويفتح الطريق أمام مزيد من البحث والمناقشات المفيدة[3].

وسنتناول بعد ذلك بعضاً مما قدّمه تفسيراً للآيات التي تعرضت للمسائل الأربع سالفة الذكر في بداية هذا الفصل.

---

(١) العلم يدعو للإيمان، مرجع سابق، ص ١٧، ١٨ .

(٢) موريس بوكاي: طبيب فرنسي، وأحد المفكرين الذين عنوا بالدراسات العلمية ومقابلتها بالكتب المقدسة ومن أهم مؤلفاته: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم (دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة).

(٣) انظر: مقدّمة كتاب: «القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم».

المطلب الثاني

بعض التطبيقات من تفسيره

لقد حاول العلامة موريس بوكاي المواجهة العلمية مع الكتب المقدسة الثلاثة. ولقد كانت مقابلة نصوص الكتب المقدسة بحقائق العلوم موضوع تفكير الإنسان في كل العصور. وقد قيل إن اتفاق العلم والكتب المقدسة أمر لازم لصحة النص المقدس. وبتقدم العلم وتطوره صار هذا المبدأ صعب التناول مع الكتاب المسيحي المقدس وكذا العهد القديم. مما جعل مفسري التوراة والأناجيل يناصبون العلماء العداء لعدم إمكانية التوفيق بين النصوص والحقائق العلمية الثابتة.

هذا بخلاف الإسلام الذي اعتبر دائماً أن هناك اتفاقاً بين معطيات الكتاب المقدس (القرآن) والواقع العلمي. وأن القرآن يثير وقائع ذات صفة علمية، وهي وقائع كثيرة جداً[1]، خلافاً لقلتها في التوراة، إذ أنه ليس هناك أي وجه للمقارنة بين القليل جداً لما أثارته التوراة من الأمور ذات الصفة العلمية وبين تعدّد وكثرة الموضوعات ذات السمة العلمية في القرآن، وأنه لا يتناقض موضوع ما من مواضيع القرآن العلمية مع وجهة النظر العلمية. وتأكيداً أننا عندما نتحدث عن حقائق العلم، فإننا نعني بها كل ما قد ثبت منها بشكل نهائي[2].

وعلى ما سلف بنى العلامة موريس بوكاي تناوله لبعض آيات القرآن الكريم، وسنسوق بعضاً من تفسيره لتلك الآيات تطبيقاً لمنهجه الذي ذكره في مقدمة كتابه: «القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم».

---

(١) بلغت الآيات ذات الصفة العلمية أكثر من ٧٥٠ آية كما قال بها معظم الباحثين.

(٢) انظر: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، موريس بوكاي، طبعة دار المعارف بالقاهرة، ص ١٠ - ١٢ .

المسألة الثانية: علم الأجنة:

لقد سبق أن أوردنا في المبحث السابق تناول الشيخ الشعراوي لمنازل العلم لما في الأرحام[1] والآن مع المفكّر الغربي المسلم الأستاذ موريس بوكاي في تفسيره للآية الكريمة في ضوء المعطيات العلمية الحديثة في مجال علم الأجنة بالتفسير الآتي:

قال تعالى: ﴿**ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً**﴾[2].

المضغة: تشير إلى ما يشبه اللحم الممضوغ، أما اللحم فيعني اللحم النضر. ويستحق هذا التمييز الالتفات. إذ أن الجنين في مرحلة أولى من تطوره كتلة صغيرة تبدو فعلاً للعين المجرّدة كلحم ممضوغ. ويتطور الهيكل العظمي في هذه الكتلة. وبعد أن تشكّل العظام، تتغطى بالعضلات: وعلى العضلات توافق كلمة لحم.

والمعروف أن بعض الأجزاء، في أثناء مدة تطور الجنين، تبدو غير متناسبة مع ما سيكون عليه الفرد في المستقبل على حين تظل أجزاء أخرى متناسبة. ذلك هو معنى كلمة «مخلّق»؛ هي تعنى مُشَكَّل بِنَسب وقد جاءت في قول الله تعالى لتشير إلى هذه الظاهرة.

﴿**...فإنّا خلقناكم... ثم من علقة ثم من مضغة مخلّقة وغير مخلّقة**﴾[3] ويذكر القرآن أيضاً ظهور الحواس والأحشاء:

﴿**...وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة...**﴾[4].

ويشير أيضاً إلى تشكل الجنس في قوله تعالى: ﴿**وأنه خلق الزّوجين الذكر والأنثى. من نطفة إذا تمنى**﴾[5].

---

(١) انظر ص ٧٤٧ .
(٢) سورة المؤمنون، الآية: ١٤ .
(٣) سورة الحج، الآية: ٥ .
(٤) سورة السجدة، الآية: ٩ .
(٥) سورة النجم، الآية: ٤٥ .

وتذكر الآية (١١) من سورة فاطر، والآية (٣٩) من سورة القيامة تشكّل الجنس أيضاً.

وكما قلنا فلا بد من مقارنة كل هذه المقولات القرآنية بالمعلومات التي ثبتت في العصر الحديث، ان توافق المقولات القرآنية مع المعلومات الحديثة يتضح. ولكن من المهم أيضاً مقابلتها بالمعتقدات العامة في هذا الموضوع والتي كانت سائدة في عصر تنزيل القرآن حتى ندرك إلى أي حد كان معاصرو هذه الفترة بعيدين عن حيازة معلومات تشبه تلك التي يعرضها القرآن في هذه المسائل. وليس هناك أدنى شك في أن هؤلاء المعاصرين لم يعرفوا في ذلك العصر تفسير هذا الوحي مثلما ندركه نحن اليوم، ذلك أن معطيات المعرفة الحديثة تعيننا على تفسيره. الواقع أن المتخصصين لم يكتسبوا معرفة واضحة إلى حد ما عن هذه المسائل إلا خلال القرن التاسع عشر[1].

المسألة الثالثة: عن الشمس وحركتها:

لقد أفرد الأستاذ موريس بوكاي فصلاً خاصاً بعلم الفلك في القرآن بيّن فيه أن القرآن يحتوي على كثير من التأملات في السماوات وتعدّدها، والكواكب التي تشبه الأرض وكذا ما خلق «بين السماوات والأرض» وذلك ما دلّ عليه العلم الحديث. ثم أتت آيات كثيرة بإيضاحات تكميلية من هذه المعطيات عن علم الفلك. وليس بعض هذه الآيات إلا تأملات في عظمة الخالق، الذي رتّب - سبحانه - كل نظم النجوم والكواكب، تلك التي تعرف أنها موضوعة في مراكز توازن، وقد شرح العالم «نيوتن» الثبوت الدائم لهذا التوازن بقانونه عن جاذبية الأجرام.

١ ـ وبدأ هذا البحث الشيق بإيراد الآيات الواردة في «تأملات عامة في السماء»: في قوله تعالى: ﴿**أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها ومالها من فروج**﴾[2]. وقوله: ﴿**والسماء رفعها..**﴾[3].

(١) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، مرجع سابق، ص٢٣٢، ٢٣٣ .
(٢) سورة ق، الآية: ٦ .
(٣) سورة الرحمن، الآية: ٧ .

وقوله: ﴿**وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون**﴾[1].

وقوله: ﴿**..وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً...**﴾[2].

وقوله: ﴿**..وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخرّ لكم الليل والنهار**﴾[3].

وينوّه بأن القرآن بيّن انتظام رحلة الأجرام السماوية بكلمة «دائب» أي العمل بهمة بدون انقطاع[4].

٢ ـ ثم يورد الآيات التي تختص بالشمس والقمر والتي تحدد الفرق بينهما: في قوله تعالى: ﴿**تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً**﴾[5].

وقوله: ﴿**ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً، وجعل فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً**﴾[6].

وقوله: ﴿**وبنينا فوقكم سبعاً شداداً. وجعلنا سراجاً وهّاجاً**﴾[7].

وواضح تماماً أن السراج الوهّاج هو الشمس، وأما القمر فهو جرم منير فقط.

وهنا تحق ملاحظة: على حين وصفت التوراة الشمس والقمر بمنيرين، مضيفة صفة الكبر إلى الأولى والصغر إلى الثاني، يخص القرآن كلاً منهما بفروق غير تلك التي تتعلّق بالحجم ليبيّن أنهما ليسا من طبيعة واحدة وهذا هو ما أثبته العلم الحديث من عشرات القرون فالمعروف أن الشمس نجم ينتج باحتراقه الداخلي حرارة شديدة وضوءاً، على حين أن القمر ليس مضيئاً بذاته بل هو يعكس الضوء الذي يستقبله من الشمس[8].

٣ ـ ثم يأتي المؤلف بالآيات التي تخص النظام الشمسي بشكل رئيسي وعن حركة دوران

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ١٣ .

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٩٦ .

(٣) سورة ابراهيم، الآية: ٣٣ .

(٤) انظر: القرآن الكريم والتوراة، مرجع سابق، ص١٧٧ .

(٥) سورة الفرقان، الآية: ٦١ .

(٦) سورة نوح، الآية: ١٥، ١٦ .

(٧) سورة النبأ، الآية: ١٢، ١٣ .

(٨) انظر: القرآن الكريم والتوراة، ص١٧٨ - ١٧٩ -١٨٠ .

الشمس والقمر. ويذكر آيتين تخصّان مداري الشمس والقمر ويصفهما بأنهما في غاية الأهمية لتوضيح أمراً جوهرياً وهو:

١ ـ وجود مدار لكل من الشمس والقمر.

٢ ـ الإشارة إلى تنقّل هذين الجرمين في الفضاء كلٌّ بحركة خاصة[١] وذلك في قوله تعالى: ﴿**وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كلٌّ في فلك يسبحون**﴾[٢].

وقوله: ﴿**ولا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكلّ في فلك يسبحون**﴾[٣].

ولنتصور مدار الشمس ونفهم الآية القرآنية فيجب علينا النظر في موقع الشمس في مجرّتنا مع الاستعانة - بالتالي - بمعارف العلم الحديث. فهذه المجرّة موزع عليها عدد هائل من النجوم وهي على شكل أسطوانة وتدور على محورها (مركزها) والشمس تبعد عن هذا المركز بـ ١٠ كيلو فرسخ (أي الرقم ثلاثة وعلى يمينه ١٧ صفراً كيلومتراً) ولكي تدور المجرّة حول نفسها دورة كاملة والشمس معها فيلزمها ما يقرب من ٢٥٠ مليون سنة، وتسير الشمس في هذه الحركة بسرعة تقريبية قدرها ٢٥٠كم/ثانية.

ويردف قائلاً: تلك هي الحركة المدارية للشمس التي صرّح بها القرآن منذ أربعة عشر قرناً تقريباً، أن وجود هذه الحركة وعلاقتها هي الآن من مكتشفات علم الفلك الحديث[٤].

٤ ـ أما اللقطة الرابعة والأخيرة في مدار الشمس فيأتي بها بوكاي في تفسير الآية الكريمة: ﴿**والشمس تجري لمستقر لها..**﴾[٥].

---

(١) انظر: القرآن الكريم والتوراة، مرجع سابق، ص١٨٣ .

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٣٣ .

(٣) سورة يس، الآية: ٤٠ .

(٤) انظر: القرآن الكريم والتوراة، ص١٨٦ .

(٥) سورة يس، الآية: ٣٨ .

فيقول: تحدّثت هذه الآية الكريمة عن الشمس جارية نحو مكان خاص بها «لمستقر لها».

ويحدد علم الفلك الحديث بشكل كامل هذا المكان، بل لقد أعطاه اسم (مستقر الشمس) Apex Solaire الواقع أن النظام الشمسي يتحرك في الفضاء نحو نقطة في فلك Constellation هرقل مجاورة لنجمة فيجا Vegalyrae التي تحددت تماماً إحداثياتها، ولقد أمكن تحديد سرعة هذه الحركة وهي تقريباً ١٩ كم/ثانية.

ولقد كان من الواجب ذكر معطيات علم الفلك هذه بمناسبة تفسير آيتي القرآن اللتين نستطيع أن نقول إنهما تتطابقان تماماً فيما يتضح مع المعطيات العلمية الحديثة(١).

المسألة الرابعة: إنزال المطر:

قال تعالى: **﴿أفرأيتم الماء الذي تشربون. أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون. لو نشأ جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون﴾**(٢).

لقد تناول العلامة بوكاي تفسير هذه الآية في ضوء إمكانية انزال المطر صناعياً. ومعطيات العلم الحديث في هذا المجال، وأوضح كيف أن عملية إنزال المطر صناعياً ما هي إلا تعجيل بإنزال هذا المطر من سحابة قابلة للهطول ولا يمكن أبداً تكوين سحاب ممطر ابتداءً. فقال: الاستشهاد بأن الله كان يستطيع أن يجعل الماء الطيب بطبيعته مالحاً شديد الملوحة هو طريقة في التعبير عن القدرة الإلهية. وطريقة أخرى في التعبير عن هذه المقدرة المقدرة نفسها: تحدي الإنسان أن ينزل الماء من السحاب. ولكن، إذا كانت الطريقة الأولى مجرد قول بديهي، أفلا تكون الثانية كذلك في العصر الحديث حيث سمحت التكنولوجيا بإطلاق المطر صناعياً...؟ أيمكن معارضة دعوى القرآن بطاقة البشر على إنتاج المطر...؟

ليس الأمر كذلك، إذ يبدو أنه لا بد من الأخذ في الاعتبار بحدود إمكانيات الإنسان في هذا الميدان. وقد كتب م. أ. فاسي M.A.Facy مهندس عام الأرصاد الجوية الوطنية، في

---

(١) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، مرجع سابق، ص١٩١ - ١٩٢ .
(٢) سورة الواقعة، الآيات من ٦٨ إلى ٧٠ .

مقالة «الهواطل» بدائرة معارف أونيفرساليس ما يلي: «لن يمكن أبداً إسقاط المطر من سحابة لا تحتوي على سمات السحابة القابلة للهطول أو من سحابة لم تصل إلى درجة مناسبة من التطور (أو النضج). وبالتالي فإن الإنسان لا يستطيع إلا أن يعجّل بعملية الهطول مستعيناً في ذلك بالوسائل التقنية الملائمة، على شرط أن تكون الظروف الطبيعية لذلك مجهزة سلفاً. ولو كان الأمر غير ذلك لما كان الجفاف عملياً، وهذا غير حادث»[1]، ثم يختم بوكاي هذا المبحث بتعليق «إيماني» على كل ما سبق من آيات فيقول:

«عندما نقابل نص القرآن بالمعطيات الحديثة، كيف لا ننبهر بتلك التحديات الدقيقة التي لا يمكن افتراض أنها صدرت عن فكر إنسان عاش منذ أربعة عشر قرناً تقريبا؟[2]».

موقفنا من هذا المنهج:

١ ـ لا ننكر أهمية وإمكانية الاستعانة به في نشر الدعوة الإسلامية في بلاد الغرب الذين بدأوا يرون آيات الله في الآفاق وفي أنفسهم، حتى يتبيّن لهم أن القرآن هو الحق.

٢ ـ لقد كان للقدامى عذرهم حينما فسّروا الظواهر الكونية على نحو قد لا يتسق مع المكتشفات العلمية الحديثة، ولكن لا عذر لنا اليوم بعد أن أصبح جانب من هذه المكتشفات بمثابة حقائق علمية يؤيدها القرآن الكريم.

٣ ـ ونتحفّظ، لا من ناحية المنهج، ولكن من ناحية من يقومون بتطبيقه، إذ ينبغي أن يتوافر لدى كل منهم شروط من يتصدى لتفسير القرآن[3] فضلاً عن إلمامه بالحقائق العلمية الكونية حتى نأمن عاقبة تفسيراتهم. وحبذا لو شكّلت لجنة لهذا الغرض.

---

(١) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ص٢٠٢، ٢٠٣ .
(٢) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ص.١٩٥
(٣) انظر: الشروط الواجب توافرها في التفسير العلمي بالتفصيل في مجلة الأزهر مقال: للدكتور محمد رجب البيومي، عدد جمادى الأولى سنة ١٣٨٠هـ

الباب الثالث

في الاتجاه التّأصيلي

ويشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول : مفهوم التأصيل.

الفصل الثاني : التأصيل في مجال المنهج التجريبي.

الفصل الثالث : التأصيل في مجال الفلسفة الإسلامية.

الفصل الرابع : التأصيل في مجال التأريخ الإسلامي.

الفصل الاول

مفهوم التأصيل

ولعل أبرز معالم حركة اليقظة الإسلامية في العصر الحديث: هي محاولة التأصيل الواسعة التي تطرح نفسها بقوة في أفق الفكر الإسلامي لتحرير الحقائق، وتصحيح المفاهيم، وكشف الزيوف ودحض النظريات الباطلة وتقويض ذلك المخطط الإستشراقي التبشيري التغريبي، الذي رسمته مؤسسات الغزو الثقافي؛ مستهدفة الإسلام ورسوله وتاريخه ولغته. ولا يكون ذلك بتتبع آراء هؤلاء للرد عليها أو تفنيدها، بل يكون بسلك طريق المنهج الموضوعي لنصل إلى مقوّمات الأصالة الإسلامية وذلك بتحديد مفهوم الأصالة تحديداً دقيقاً ثم توضيح دواعي التأصيل.

١ – معنى الأصالة:

ويجب أن نوضح أول الأمر أنه لا يعني بالأصالة لفكرة ما أو فلسفة ما أنها نشأت عن عدم، وأنه لم يسبق لمثلها وجود في حضارة ما بل يقصد بالأصالة أن تنبع الفكرة أو الرأي أو القضية بايحاءات البيئة أو التراث أو الحضارة التي تحيا فيها الأمة، لتجيب على شيء من مشكلاتها أو تعرض بعض الحلول لها. حتى وإن تكن هذه الفكرة أو تلك الفلسفة موجودة في أمة أخرى.. وهنا يخدع الذين يأخذون بالمظهر في التشابه فيقطعون دون فحص بوجود استعارة أو تأثر حتى وإن لم تكن هناك صلات تاريخية، مع أنه يمكن أن تتشابه فكرتان لدى أمتين ولا يكون هناك أخذ أو استعارة إذ قد يكون ذلك كتشابه الموقف

الإنساني الذي وقفته كل منهما. وفي هذا الصدد نجد كثيراً من المغالاة في إنكار أصالة كثير من الأفكار والآراء المضمّنة في الفلسفة الإسلامية، ومن ثم مبالغة وتطرف في النتائج التي يتوصل إليها[1].

وحركة التأصيل تصل اليوم إلى أبعاد مختلفة، ولا تقف عند مجال الفلسفة والإقتصاد، والسياسة والإجتماع، بل تتعدى ذلك إلى كل مجال من مجالات الحضارة والأدب والتعليم والثقافة، حتى تصل إلى فن المعمار أيضاً في سبيل إحياء العمارة الإسلامية الأصيلة والهوية الشخصية العربية الإسلامية، المتمسكة بتراثها، الحريصة على وجودها الخالص.

ولكن لماذا التمسك بالحفاظ على الشخصية الإسلامية؟ وردّ كل شيء إلى أصالته الإسلامية؟

وللاجابة على هذا لا بد لنا من معرفة الدواعي الرامية إلى التأصيل؟

٢ - دواعي التأصيل:

نستطيع أن نقول في ذلك ما قاله عمر بن الخطاب: نحن قوم أعزنا الله بالإسلام. فإذا التمسنا طريقاً غيره أذلّنا الله.

فإن القيم العليا التي قدّمها لنا الإسلام يتوجب علينا أن نقوم بتأصيلها وردّها إلى جذورها الإسلامية وذلك على طريق الأصالة والرشد الفكري. وذلك لما يلي:

١ ـ **فشل الفلسفات والمذاهب الغربية والشرقية في حل مشاكل الإنسان المعاصر**: حيث أنها تولي الناحية المادية وحدها دون الجانب الروحي الإهتمام الكامل مما يسبّب اختلالاً في وجدان الإنسان، وقد ظهر أثر ذلك جلياً في البلدان المتقدمة مادياً (جرائم وحشية، وانحلال خلقي، وانتحارات ومذابح). وكذلك فشل الأيدلوجيات الوضعية في التطبيق، وعجزها بالتالي عن إسعاد الإنسان المعاصر «وأنه قد ثبت لدى كثير من المفكّرين العالميين

(١) هل هناك فلسفة اسلامية أصيلة، د/محمد كمال جعفر، مقال بمجلة الأزهر، العدد ١٦ ص ١٩٦٧ - ١٩٦٩

بأن الإسلام هو الوحيد القادر على الأخذ بيد الإنسانية عبر هذه الأمواج المتلاطمة إلى شاطىء السلام، لما يشتمل عليه من قيم نبيلة، وافكار سامية» هذا على حد تعبير الأستاذ فوزي سوربيا كمارا[١].

٢ ـ **ضرورة التمسك بالمفاهيم الإسلامية والمقاييس الإسلامية وأسلوب العيش الإسلامي:** وذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإحياء فريضة الجهاد، وتقبّل أسلوب العيش البعيد عن الترف والتحلل، وتربية الأجيال على الصمود والإخشيشان. وحماية الثروة الطبيعية في العالم الإسلامي.

فمن أهداف الغرب محاولة ضرب ذاتية الإسلام والأمة الإسلامية بادّعاء أن هناك حضارة واحدة هي حضارة الغرب وأن الحضارة الإسلامية جزء منها وقد ثبت فساد هذا الرأي تماماً[٢].

وأيضاً حاول الغرب فرض منهج للتاريخ على العالم بمفهوم غربي. فعمد إلى تقسيم العصور التاريخية تقسيماً يتمشي مع ظروفه ومفاهيمه[٣].

٣ ـ **صلاحية شريعة الإسلام للتطبيق في كل زمان ومكان:** أعلن مجموعة من الباحثين المنصفين في الشرق والغرب مجموعة من الحقائق التي أوضحها للعالم كله صلاحية الإسلام للتطبيق في كل زمان ومكان بوصفه منهجاً ربانياً، واعتبار الحل الإسلامي - بعد تجربة الإشتراكية والرأسمالية وفشلهما - هو الذي سيحقق للعالم الحاجات الإنسانية، ويوازن بين المادي والمعنوي منها، ويملك إسعاد الإنسان في كل بيئة وعصر، بحلول واضحة لكل مشاكل البشرية. وذلك بعد أن طغت المادية بظلامها وظلمها على كل القيم الإنسانية، وفي أوائل هذا القرن الميلادي تكهّن «برنارد شو[٤]» المفكر الإنجليزي بأن المد الديناميكي للإسلام سوف يصل حتماً إلى أوربا فقال:

---

(١) انظر: الصحوة الإسلامية، أنور الجندي، ص.٣٨

(٢) انظر المد الإسلامي، ص.٣٠٣

(٣) مثل: العصور الوسطى (عصور الظلام في اوربا) وعصر النهضة الحديثة... إلى آخر هذه التسميات المخالفة لواقع العالم الإسلامي وتاريخه فقد كانت أزهى عصور التاريخ الإسلامي في ذات الفترة التي كانت أوربا في الظلام الدامس في عصورها الوسطى، وهكذا.

(٤) برنارد شو (١٨٥٦-١٩٥٠): مفكر إنكليزي، إيرلندي المولد. يعدّ أعظم الكتّاب المسرحيين الإنكليز منذ القرن

«إذا كان هناك دين يمتلك السيطرة على إنجلترا بل على قارة أوروبا خلال المائة سنة القادمة فذلك الدين هو الدين الإسلامي فقط، أن لدى تقييماً عالمياً لدين محمد، بسبب ما يملك من فعالية غير عادية وفي رأيي أن لهذا الدين قدرة فريدة على التكيف مع متغيرات الحياة ومستوياتها المختلفة، وفي تبليغ دعوته في كل عصر، وانني واثق لو وجد شخص مثل محمد وأعطي سلطة عامة في مثل هذا العصر الحديث فإن بأستطاعته أن يسوى كافة مشاكل العالم بأسلوب يمكن العالم من التمتع بالسلامة والرخاء الذي هو في أشد الحاجة إليها»[1].

ومن واقعنا المعاصر نرى أن نبوءة برنارد شو قد بدأ صدقها قبل نهاية القرن الذي قال به، وأن الإسلام بدأ يزحف بقوة في عالم الغرب كله، ويكفي للدلالة على ذلك سوق قول إثنين من علماء الغرب هما:

١ ـ دكتور عبد الرحمن أرنور جوستان[2] حيث يقول:

«لا أعتقد أن للمسيحية جذوراً في المجتمع الأوربي، ولو بذل المسلمون جهوداً مكثفة، فإن الإسلام سيلاقي رواجاً في المجتمعات الأوربية فحوالي ٩٠ في المائة من الأوربيين لا يعيرون الدين اهتماماً ولكن المنقذ لو أنهم فهموا ما هو الإسلام لما ترددوا في اعتناقه وهذا هو ما أحاوله: ايصال الإسلام الى الغرب، ولاسيما بني جلدتي من الألمان»[3].

٢ ـ أما الشاهد الثاني فهو الدكتور «كيلول» في كتابه:

«المستقبل للإسلام» الذي يعزو عدم نشر الإسلام في أوربا إلى تقصير المسلمين أنفسهم

السابع عشر للميلاد. تزخر آثاره بالظرف والسخرية منح جائزة نوبل في الآداب لعام ١٩٢٥ . من أشهر أعماله: «قيصر وكليوباترا» Caesar and Cleopatra (عام ١٨٩٨)، و «الانسان السوبرمان» Man and Superman (عام ١٩٠٣)، و «منزل الحسرات» Heartbreak House (عام ١٩١٩)، و «جان دارك» Saint Joan عام (١٩٢٣). (موسوعة المورد، ٣٨/٩).

(١) انظر: شهادة كبار الفلاسفة للإسلام، للأستاذ محمد فريد وجدي، مقال بمجلة الأزهر - الجزء الثاني - السنة السابعة والخمسون، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- الصحوة الإسلامية، أنور الجندي، ص٤١ .

(٢) وهو عالم الماني أسلم حديثاً وتسمى بإسم عبد الرحمن.

(٣) نقلاً عن: الصحوة الإسلامية، أنور الجندي، ص٤١ .

في العمل على نشر الإسلام في الغرب، مقارناً بما تفعله المسيحية فيما تقوم به من وسائل وإرساليات في كل أنحاء العالم، وما تنفقه من أموال طائلة في تدعيم هذه المحاولات التبشيرية.

ثم يفارق بين انتشار الإسلام الكبير رغم قلة إمكانيات الدعوة له وبين ما تفعله المسيحية فيقول:

«أما الإسلام فإنه ينتشر انتشاراً عظيماً بدون أي محاولات ضخمة فقد وصل الإسلام إلى الأصقاع التي لم يكن لسكانها أي عهد بالإسلام من قبل ويرجع ذلك إلى مسايرته للطبيعة الإنسانية ولمقتضيات العصر وموافقته الفطرة، والحقيقة أن الإسلام في حاجة إلى جهود أبنائه جميعاً في هذه المرحلة للإنتقال إلى مكانة الأصالة والرشد الحقيقي»[1].

٤ ـ **القضاء على الفجوة بين المفهوم الإسلامي وبين التطبيق:** بمعنى أن ننتقل بالمسلمين من صورة الإسلام إلى حقيقة الإسلام، وذلك بالتركيز على التربية الأخلاقية الإسلامية وإعطائها القدر الكافي من الأهمية في مناهج التعليم في المدرسة، وفي سلوك الأفراد في الأسرة، وتعامل الناس في حياتهم.

وبذلك ينتقل المسلمون من الفكرة إلى العمل والممارسة واقامة الحياة الإسلامية.

«فالإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل»[2].

﴿وقل إعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله﴾[3].

٥ ـ دراسة تاريخ الغرب وواقعه الإقتصادي والاجتماعي والسياسي والديني من وجهة النظر الإسلامية والكشف عن فساد التصور المادي ومحاذيره وأخطاره التي كانت سبباً في تحطيم المجتمع الغربي، وتقريب نهاية الحضارة الغربية.

٦ ـ الإنتفاع بالدراسات الحديثة التي قدمها بعض المنصفين من المفكّرين الغربيين في الإعتراف بعظمة الشريعة الإسلامية وقدرتها على العطاء[4].

---

(١) نقلاً عن: الصحوة الإسلامية، أنور الجندي، ص٤٢ .

(٢) هذه العبارة: من أقوال علماء العقيدة في تعريف الإيمان والله أعلم.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٠٥ .

(٤) مثل ما سبق من أقوال برنارد شو وغيره من المفكّرين الغربيين.

الفصل الثاني

التأصيل في مجال المنهج التجريبي

١ ـ فلسفة المنهج التجريبي.

٢ ـ أساس المنهج التجريبي.

٣ ـ سرقة الغرب للمنهج التجريبي.

توطئة

ساد الجانب الغالب من البشرية منذ عهد الإغريق حتى اليوم منهجان: يمثل كل منهما حضارة من الحضارات. أما المنهج الأول فهو المنهج القياسي ويستند إلى المنطق الأرسططاليسى وهو منهج الحضارة الرومانية. واما المنهج الثاني فهو المنهج التجريبي، منهج الحضارة الإسلامية، وكم ظلم الغرب أصحاب هذا المذهب ونسبه إليه ظلماً وعدواناً.

لم يقف ظلم الدارسين من مفكّري الغرب عند حد نسبة المنهج التجريبي إلى حضارتهم وهو في الأصل إسلامي النشأة، بل ضلّلوا التاريخ وزعموا أن الفكر الإسلامي في جميع دوائره، فلاسفة، وعلماء، وفقهاء، ومتكلمين خاضع لمنطق أرسطو، بل إن من المفكّرين المسلمين من تأثر بهذا فمنهم من يرى أن هذا المنهج قد تقرر في الفكر الإسلامي، سواء في كلياته أم في تفصيلاته[1]. ويأبى الله إلاّ أن تكشف المدرسة الإسلامية الحديثة التي تكوّنت على يد أستاذها الأول الشيخ مصطفى عبد الرازق درأ هذه التهمة التي ألصقت بالفكر الإسلامي، فلقد تعمقت هذه المدرسة في دراسة هذا الفكر في جميع مصادره الحقيقية وحاولت فنجحت بفضل من الله أن تنفذ بمنهج تحليلي إلى أعماق هذا الفكر. وما لبث أن صدر عن أستاذها الأول كتابه: (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي».

لقد أثبت هذا العالم إثباتاً قاطعاً في ضوء وثائق هامة رفض مفكّري الإسلام للمنطق

(١) الدكتور إبراهيم بيومي مدكور في كتابه (بالفرنسية) المنطق الأرسططاليسي في العالم العربي، رسالة دكتوراه بياريس.

الأرسطاليسي (وكانوا يطلقون عليه منطق يونان) ومحاربتهم له. وقد أثار هذا الكتاب ضجة شديدة بين العلماء الأوربيين ونبّه أحدهم مراراً إلى أهميته[١]. فما هو هذا المنهج التجريبي الذي أنشأه المسلمون إذن؟ وما هو الأصل فيه؟.

١ – فلسفة المنهج التجريبي

وضع المسلمون المنطق الإستقرائي كاملاً وطبّقوه على مناهج العلوم عامة وبخاصة العلوم الطبيعية والكيميائية ثم طبّقوه مع تعديلات خاصة في العلوم الإنسانية وعلى الأخص في علمي التاريخ والإجتماع.

وأهم خصائص هذا المنهج: «أنه إدراكي» أو «تأملي»، يبدأ بالتأمل الذاتي ثم بالتحليل والتفصيل، والتقسيم، ثم بكيف ومتى يركب ويصل ويجمع، ثم بكيف ومتى يتخلص من الأخطاء، ويتحقق من صواب النتائج، إلى أن يستخلص من التأمل قواعد عامة.

في ضوء الإدراك أو التأمل يسلك المنهج التجريبي الخطوات التالية:

١ ـ يبدأ أولاً بمبحث في «الحدّ» أو «التعريف»، والحد هو القول المفسّر لاسم الحدّ، ويحصل الحدّ «بالخواص» اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره[٢] ويكون الفكر الإسلامي قد وصل إلى فكرة «الخواص»، وهجر فكرة «الماهية» الثابتة التي استند إليها المنهج الأرسطاليسي الذي عرّف الحد «بالماهية» أو «الذات» لا بالخواص ولا «بالصفات». وهذا أول أساس جوهري يختلف فيه المنهج التجريبي عن المنهج الأرسطي.

٢ ـ ثم ينتقل المنهج التجريبي إلى العنصر الثاني فيه وهو «القضية» فيبدأ بإنكاره التام للقضية «الكلية» التي اتخذها أرسطو مادة برهان لمنهجه، إذ أن القضية الكلية ليست لها أية فائدة في المذهب التجريبي لأنه إذا كان لابد في كل برهان من قضية كلية فيجب أن نعلم أنها كلية، فإذا كان العلم بهذه القضية بديهياً، كان العلم ببديهية أفرادها بطريق أولي. أما إذا كان نظرياً، إحتاج إلى عام بديهي وهذا يؤدي إلى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل،

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي، النشار، ص٩ وما بعدها.

(٢) انظر: مناهج البحث، النشار، ص٧٥ وما بعدها.

ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية، وبناء عليه فالإنسان يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية، والقضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية متدرجة تحتها. وفي ضوء ما سلف لم يعترف مفكرو المنهج التجريبي سوى بالقضية الجزئية، وهي القضية التي لا يتحقق فيها سوى رابطة بين «محسوس» و «محسوس»، بين «أفراد» وليست بين «الأفراد» او «المشخّصات».

بهذا كان المبحث الإستقرائي متفقاً تمام الإتفاق مع جوهر هذا المنهج، وقوام الإستقراء هو القياس.

٣ ـ القياس: استخدم المسلمون كلمة القياس على نحو يختلف تمّام الإختلاف عن قياس أرسطو، فبينما القياس الأرسطاليسي هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلّي إلى أحكام جزئية، أو من حكم عام إلى حكم خاص، بواسطة الحد الثالث، فالقياس لدى الفلاسفة المسلمين ينتقل – على العكس مما سلف – حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى لوجود جامع بينهما بواسطة تحقيق علمي دقيق.

ويتجلى الفرق بين القياس الإسلامي والتمثيل الأرسطاليسي في أن علماء المسلمين اعتبروا القياس أو قياس الغائب على الشاهد، موصلاً إلى اليقين، بينما التمثيل الأرسطاليسي يوصل فقط إلى الظن.

وإلى جانب هذا أرجع علماء الأصول المسلمون قياسهم إلى نوع من الإستقراء العلمي الدقيق، القائم على فكرتين أو قانونين: أولهما: فكرة «العلّية» أو قانون العلّية، ومؤداه أن لكل معلول علّة أي أن «الحكم ثبت في الأصل لعلّة كذا»[١].

فهناك إذن «نظام» في الأشياء و«اطراد» في وقوع الحوادث.

٤ ـ فاذا إنتقلنا إلى «العملية» الإسلامية نجد أنها تتكون من أربعة أركان: الأصل، والفرع، والعلّة، والحكم. وقد فهم المسلمون العلة على أنها تعاقب حادثتين إحداهما بعد الأخرى، بحيث تسمّى إحداهما «علة» والأخرى «معلولاً». ولن يقيموا رابطة ضرورية بين الحادثتين

(١) البحر المحيط، الزركشي، جـ ٥ ص١٢٥ .

فقد يقترنان وقد لا يحدث هذا الإقتران، وذلك على عكس طريقة أرسطو: الذي اعتبر العلة رابطة ضرورية عقلية بين حادثتين لا بد من اقترانهما. لهذا، ونفياً لهذا الإقتران، فليس ضرورياً أن إثبات أحدهما يتضمن إثبات الآخر، ولا نفي أحدهما يتضمن نفي الآخر ولا عدم أحدهما عدم للآخر. مثال ذلك: الري والشرب، والشبع والأكل، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، وشرب الماء وإسهال البطن، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف[1]. فليس لهم دليل إلاّ مشاهدة حصول الإحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، وأنه لا علة سواه[2].

لهذا فان دليل العلية الوحيد الذي تسوقنا إليه المشاهدة هو: «العادة، ليس إلاّ»[3].

فإستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا ينفك عنه. ويشترط علماء المسلمين في تحقيق العلة التي تربط بين الأصل والفرع:

١ ـ أن تكون «مطّردة» أي كلما وجدت «العلة» في صورة من الصور وجد الحكم.

٢ ـ وأن تكون منعكسة: أي كلما انتفت العلة إنتفى الحكم.

٣ ـ وأن تكون «دائرة» بمعنى أن «العلة» تدور مع «المعلول» وجوداً وعدماً.

٤ ـ وأن يتم تلقيح «المناط» وذلك بحذف ما لا يصلح من أوصاف المحل لأن يكون علة، وتعيين ما بقي من هذه الأوصاف صالحاً لأن يكون علة، وبهذا يناط الحكم بالأعم.

ومما سلف يتضح لنا في جلاء تام مدى الفرق الشاسع بين المنهج القياسي والمنهج التجريبي، الأمر الذي نخلص معه إلى القول بأن من الجهل الفاضح، إن لم يكن من الظلم الفادح، القول بأن المنهج الإسلامي مستمد من المنهج الأرسططاليسي.

(١) تهافت الفلاسفة، الإمام محمد الغزالي، ص٦٠ .
(٢) المرجع السابق، ص٦٠ .
(٣) نفس المصدر، ص٦٦ .

٢ - أساس المنهج التجريبي

فالمنهج «التجريبي» أو «الإستقرائي» منهج إدراكي تأملي إبتكره المسلمون الأوّلون وكان القرآن الكريم هو الحافز الأول والمشجع الأكبر على البحث والإستقصاء في الدراسة والتأمل والسير في الكون. ﴿**إقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق إقرأ وربك الأكرم..**﴾[(١)].

والقرآن الكريم أوحى بأهم المناهج في البحث العلمي، ويطول استقصاء أمثلة هذه الظواهر. ولكن يكفي أن نشير إلى ما توحي به بعض الآيات بالنسبة لمنهج «الاستقراء» ذلك المنهج العلمي التجريبي الحديث، الذي يدعي اكتشافه في أوربا مع أنه نشأ وتطور ونضج في المحيط العربي الإسلامي.

وهذا المنهج من حيث انبثاق فكرته مدين لآيات قرآنية كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى:

﴿**وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً. أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون**﴾[(٢)].

ففي هذه الآية يرد الله سبحانه على هؤلاء الذين يصفون الملائكة بأنهم إناث بهذا السؤال المفحم القاضي بأن يكون الإخبار اليقيني عن مشاهدة وملاحظة، أليست المشاهدة والملاحظة أولى الخطوات في منهج الإستقراء، يليها التجربة ثم الفرض، ثم تحقيقه، ثم النظرية؟؟.

وهذا المنهج هو الذي طبّقه المسلمون الأوائل علمياً وعملياً، فصيغ حضارتهم وثقافتهم معاً، بخلاف ذلك المنهج العقلي القياسي الذي ارتضاه اليونان، حيث احتقر (أرسطو) معلّمهم. التجربة والتجريب بقوله.

---

(١) سورة العلق، الآية: ١-٣ .
- انظر ملامح الأصالة في الفكر العربي الإسلامي مقال بمجلة الأزهر د/عبد الحميد العبيسي ص٧٤٥ .
(٢) سورة الزخرف، الآية ١٩ .

(النظر للسادة، والتجربة للعبيد..)، بل إن فكرة القياس التي اخترعها المسلمون تجافي تماماً القياس الأرسطي، إذ أن قياس اليونان يعتمد على حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية[1] كما أوضحناه فيما سبق.

٣ - سرقة الغرب للمنهج التجريبي

إنتقل المنهج التجريبي الإسلامي إلى أوربا عامة وإنجلترا خاصة عن طريق أسبانيا وصقلية إلى فرنسا وجامعاتها ولاسيما جامعة باريس. وذلك كما انتقل إلى أوربا سائر علوم العرب جميعها. ومن الثابت أن «روجر بيكون»[2] نقل إلى انجلترا عدداً كبيراً من الكتب العربية المترجمة إلى اللاتينية.

لهذا فلم يكن محض صدفة على وجه الإطلاق أن ينهج هذا المنهج «جون استيوارت مل» في كتابه A System of Lojic وكان هذا الكتاب نقطة تحوّل في تاريخ أوربا العلمي، بل وفي تاريخ البشرية كلها. لم يكن محض صدفة إذن أن يتضمن هذا الكتاب المذهب التجريبي بحذافيره على نحو ما انتهى اليه المفكّرون المسلمون من قبل ذلك بمئات السنين.

والذي يدعو إلى الدهشة أن هذا المؤلف لم يكتف بسرقة نتاج العلماء المسلمين جميعهم المتمثل في المنهج التجريبي وينسبه إلى نفسه، بل إنه وقد شعر «بما فعل» وأراد أن يخفي سرقته - فانفضح أمره - لم يتورع عن أن يسفّ إلى تضمين كتابه بعض أمثلته المنطقية تشهيراً برسول الإسلام ﷺ.

(١) انظر:
- هل هناك فلسفة إسلامية، محمد كمال جعفر، مرجع سابق ص١٩٦٨ .
- ملامح الأصالة في الفكر العربي الإسلامي، عبد الحميد العبيسي، مقال بمجلة الأزهر الصادرة في ٤ رجب سنة ١٤٠٠هـ - يونيو ١٩٨٠م، ص ٧٥٠ وما بعدها.

(٢) روجر بيكون: (١٢١٤-١٢٩٢م) Roger Bacon فيلسوف إنجليزي، تعلم في إكسفورد وباريس، حصل على الدكتوراه في اللاهوت ودرس الطب، قرأ التوراة بالعبرية، وانضم إلى الرهبانية الفرنسيسكانية وفصل من التدريس وسجن عدة مرات لتعرّضه للرهبان، أولع بالرياضيات والفلك، وكان نتيجة دراساته لكتب بطليموس وابن الهيثم والرازي اختراع المجهر، تنبأ بالطيران، وصنع البارود وأرشد لصنع المتفجرات، اعتمد في فلسفته على ابن سينا وآخرين، وقد عدّ من كبار الفلاسفة، صنّف في النحو والمنطق والتنجيم ومختلف العلوم والفنون.
(انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، ١٢٠/١ - ١٢١).

ويعلّق الدكتور النشار على ذلك بأن (جون استيوارت مل) شعر بأنه أخذ من كتب أتباع هذا الرسول المنهج الذي يؤدي هو وحده إلى اقامة حضارة إنسانية وعلم حقيقي، حينما شعر بأنه كان ناقلاً بل وسارقاً أو منظّماً في لغته لمنهج سابق عليه، لم يلبث أن زاغ قلمه يتمطر حقداً، فوضع هذه الأمثلة التي تسيء لرسول الله ﷺ، تعبيراً عن مرارة نفس مريضة، ونفسية حاقدة.

وننتهي مع الدكتور النشار إلى القول بأنه: سواء اعترف الغرب بفضل أصحاب المنهج التجريبي الحقيقيين أم لم يعترف، فنحن المسلمون بناته الأولون وأساتذة الإنسانية عامة، والغرب خاصة في حضارتهم الحديثة.

الفصل الثالث

التأصيل في مجال الفلسفة الإسلامية

سنتناول - بتيسير الله - في هذا الفصل تعريفاً للفلسفة بمفهومها الخاص والمفهوم العام لمعنى الفلسفة ودواعي تأصيلها والآراء المختلفة في ذلك، ثم سنتكلّم عن المدرسة الإسلامية للفلسفة ماهيتها ومتى بدأت، ثم نذكر بعض التطبيقات لذاتية الفلسفة الإسلامية وذلك في أربعة مباحث هي:

المبحث الأول : في معنى الفلسفة ومفهومها ودواعي التأصيل.

المبحث الثاني : المدرسة الإسلامية للفلسفة.

المبحث الثالث : من التطبيقات لذاتية الفلسفة الإسلامية.

المبحث الرابع : من رجال الفلسفة الإسلامية - الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق.



المبحث الأول

في معنى الفلسفة ومفهومها ودواعي التأصيل

ويشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : معنى الفلسفة ومفهومها.

المطلب الثاني : دواعي التأصيل.

المطلب الثالث : المتأثرون بالفلسفة الإغريقية.

المطلب الأول

معنى الفلسفة ومفهومها

المعنى العام للفلسفة: Philosophy

تدل في اللفظ اليوناني على «محبة الحكمة» وهي علم القوانين العامة للوجود (أي الطبيعة والمجتمع)، والتفكير الإنساني، وعملية المعرفة والفلسفة شكل من أشكال الوعي الإجتماعي. وهي علاقة الفكر بالوجود، والوعي بالمادة.

وهناك تخصصات للفلسفة في الإصطلاح منها:

فلسفة أولى : First Philosophy هي التي موضوعها المطلق بما هو موجود مطلق.

فلسفة التاريخ : Philosophy of Hiostory البحث في المبادىء العامة التي يخضع لها تطور المجتمعات البشرية.

فلسفة التنوير : Enlightenment Ph. بدأت في القرن الثامن عشر وتتميز بفكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد.

فلسفة خالدة : Perennis Ph. الحقائق الفلسفية الثابتة.

فلسفة الطبيعة : Nature Ph. تنصبّ على المادة وأحوالها[1].

هذا عن تعريف الفلسفة بصفة عامة أما الفلسفة الإسلامية فنقول عنها:

---

(١) ولتفصيل أكثر انظر:
- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة، ص١٣٨ - ١٣٩ .
- الموسوعة الفلسفية، روزنتال ويودين، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨١م، ص٣٣٦ .

معنى الفلسفة الإسلامية:

إختلف المعالجون للتراث العقلي الإسلامي من مؤرخي الفلسفة في تناول تعريف الفلسفة الإسلامية تبعاً لإختلاف رأيهم من العقلية العربية، وهم في ذلك فريقان:

الفريق الأول:

وهم الذين يرون أن الجنس العربي ليس من صفاته التعمق في التفكير والإبتكار في الرأي والحلول لما يواجه من مشاكل، يعرفون الفلسفة الإسلامية بأنها: آراء المدارس الإغريقية الفلسفية التي دخلت الجماعة الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين، اما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادىء الدين الإسلامي ان بدا هناك تعارض أو تناقض، أمثال: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد وغيرهم، ممن يعرفون في تاريخ الثقافة العقلية الإسلامية بالفلاسفة أو الحكماء. وأصحاب هذا الرأي هم بعض المستشرقين[١].

والفريق الآخر: هو الذي يرى أن الإنسان العربي له من الخصائص العقلية الطبيعية ما لغيره من الخصائص في أي مكان ومن أي جنس -ومن هذه الخصائص العمل العقلي المنظم الذي يسمّى عادة باسم الفلسفة - فيعرف هذا الفريق الفلسفة الإسلامية بأنها: تفكير الجماعة الإسلامية في الكون وفيما بعده وفي الإنسان فرداً وجماعة، ولكن يقيد تفكيرها الفلسفي هذا بما ورد به الإسلام (القرآن والسنة) من مبادىء ووصايا لأنها جماعة إسلامية. وهذا الفريق هم من العلماء الأوربيين[٢] في الغالب من غير المستشرقين، ممن تناولوا تاريخ

---

(١) من أمثال المستشرق دي بور في كتابه (الفلسفة الإسلامية) والمستشرق رينان.

(٢) من هؤلاء المؤرخ الألماني للثقافة العقلية فيلهلم ديلتك Wilhelm Dilthey الذي يذكر في كتابه Einleitunh in die Geistswissenschaft جـ ١ ص٢٩٤ - طبع برلين سنة ١٩٣٣م) أن الغرب مدين للعرب في توسيع نطاق الجبر اليوناني، وهم بلا شك قد هيأوا الأمر بتقدمهم الخاص إلى نشأة العلم الطبيعي الحديث: فتوسعوا في الكيمياء عما وصلت إليهم من مدرسة الإسكندرية وأوجدوا عدة مستحضرات كيماوية، كما تقدموا في الرياضة واستخدموها كآلة للتقدير الكمي (في المساحة)، اذ اعترف بأن العقلية العربية يحق لها أن تنتج كعقلية أي جنس آخر، وأنها قد أنتجت بالفعل في بعض الموضوعات، وأنه كان لهذا الإنتاج أثر في تطور العقلية الغربية.
وهناك أيضاً بعض المستشرقين أمثال Montet أستاذ اللغات الشرقية في جامعة جنيف، فإنه في كتابه: (الإسلام) طبع سنة ١٩٢٣ ص٥١، يتحدث عن الفلسفة الإسلامية بما يأتي:

الجماعات الإنسانية بالوصف والعرض باعتبارها جماعات إنسانية بغض النظر عما يفرّق بينها من عقيدة أو عادات[1] «مفقودة» ومن هذا يتضح أن هناك اتجاهين في تحديد الفلسفة الإسلامية:

أحدهما: ينبني على عدم الإعتراف بقدرة العقل العربي على الإستقلال والإنتاج العقلي. فهو يرى أن ما ينسب إليه من فلسفة عبارة عن ترديد وشرح للفكر الإغريقي.

أما الإتجاه الآخر: فيقول بقيمة العقل العربي وتساويه مع عقل أي شعب آخر في أنه يصح أن يكون له إنتاج عقلي يتسم بالإبتكار في بعض الأحيان، إن لم تحل دون انتاجه أو ابتكاره حوائل خارجة عن ذاته باعتباره عقلاً انسانياً، وعلى هذا لا يرى الفلسفة العربية أو الإسلامية عبارة عن فكر الإغريق وحدها التي احتضنتها العرب أو المسلمون، بل يجوز عند التفتيش أن يكون العقل العربي قد استقل ببعض المشاكل العقلية، كما قد يكون له آراؤه الخاصة به سواء في المشاكل التي عرفها عن الإغريق، أو في غيرها من التي تنسب إليه[2].

ومن التعريفات السابقة: إذا كان المقصود بالفلسفة هو الإنتقال من الملموس (أي من الطبيعة المشاهدة) إلى ما وراء الطبيعة (الغيب الميتافيزيقا) فيا ترى ما هي وسيلة هذا الانتقال؟

وسيلته لدى الإغريق العقل، لا المشاهدة. والعقل كما سبق أن تكلّمنا عنه أنه وسيلة معتبرة ولكن له مجاله الذي لا يتعداه ولا يستطيع تجاوزه كما جاء في الإتجاه العقلي الذي سبق ذكره[3].

= «ورأينا أن سر نفوذ أرسطو العجيب على العقل العربي وعلى المسلمين جميعاً هو في طريقة تفكيره، سواء أكان في الناحية العلمية التجريبية أم في الناحية المنهجية المنطقية.

ويلاحظ فيما عدا ذلك أن الفلسفة الإسلامية وإن كانت في مبدئها وجوهرها ارسطية، لكن رغم ذلك ليست صورة مكرّرة للأفكار الإغريقية، إذ العرب وان احترموا الإغريق دائماً كأساتذة لهم، لكنهم فهموا كيف يحتفظون حقاً بطابع الأصالة والإبتكار في فهمهم وتصويرهم لتعاليمهم، ذلك الطابع الذي جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة».

(انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي، مكتبة وهبة، طـ ٦ سنة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ص١٥ - ١٦).

(١) المرجع السابق، ص١٦ .

(٢) انظر: الجانب الإلهي، البهي، ص١٧ .

(٣) انظر: ص ١٩٧ وما بعدها.

وقد قال الله تعالى: **﴿ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم﴾**[1].
فكيف يتسنى لهم بعد هذا أن يعوّلوا على مجرد الحدس والتخمين. أما الفلسفة الإسلامية فقد كفاها الإسلام[2] البحث فيما وراء الطبيعة فاقتصرت على البحث في خصائصها.

(١) سورة الكهف، الآية: ٥١ .
(٢) عن طريق الوحي.

المطلب الثاني

دواعي التأصيل

من أهم دواعي التأصيل للفلسفة الإسلامية ما يلي:

١ ـ الاختلاف البيّن في مجال الفلسفة اليونانية في مفهومها للقضايا الثلاث الكبرى عن مفهوم الإسلام وهي:

أ ـ قولهم أن الله - جلّ وعلا عما يقولون - لا يحيط علماً بالجزئيات.

ب ـ عدم إيمانهم بالبعث.

جـ ـ الزعم بأن العالم قديم، وأن النفس تموت ولا تعود، وأن النفس فانية، في حين أن الجنس البشري يحيا إلى الأبد[١].

وهذا الفكر يناقض الفكر الإسلامي من حيث: الأسلوب والمنهج والخصائص.

ولذا لا يمكن قبول الدعوى القائلة بأن الفكر الإسلامي صورة من الفكر اليوناني[٢]، وأن أرسطو هو المعلّم الأول للمسلمين في الفلسفة، إلى جانب أنه المعلّم الأول في علم البيان العربي[٣].

---

(١) انظر: الطريق إلى الأصالة والخروج من التبعية، الجندي، ص١٠٠ .
- المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر، أنور الجندي، ص٢٦٢ .

(٢) ملامح الأصالة في الفكر العربي الإسلامي، د/ العبسي، مقال بمجلة الأزهر، العدد ٤ رجب ١٤٠٠هـ، ص٧٤٨ .

(٣) أنظر: مقدّمة نقد النثر لابن وهب، طه حسين.

٢ ـ طبيعة كل من الفلسفتين:

تقوم الفلسفة الإغريقية على بحث مطلق في الوجود من حيث هو وجود، محاولة تفسيره حيثما استطاعت. لهذا فقد كان الطابع الأساسي المميز للحضارة اليونانية كلها هو النظرة الفلسفية المجرّدة الشاملة لمسائل الوجود، أو تلك الموهبة العجيبة في النظر في المشكلات الميتافيزيقية[١] (أي ما وراء الطبيعة).

في حين أن الإسلام قد انتهى إلى وضع (الميتافيزيقا) وضعاً نهائياً ولم يترك للعقل مجالاً للإجتهاد في أكثر نواحيها. وحدّد معالمها تحديداً كاملاً، ونهى أشد النهي عن تجاوز تلك المعالم لأنها: «لا معرّفات» وتتسلسل إلى: «ما لا نهاية» وتحاول إكتناه ما لا يكتنه، فكان لا بد من الرجوع إلى النص المكتوب[٢].

ويترتب على ما سلف أن الفلسفة الإسلامية فلسفة عملية تبحث عن الخصائص لا الجوهر، وتتجنب البحث عما وراء الطبيعة استجابة منها لترجيح أساليب القرآن على اساليب اليونان، بعد أن تبيّن لها تعارض الفلسفة اليونانية مع طبيعة مصدري الإسلام ولقد حال الإسلام دون سلوك طريقة اليونان الفلسفية.

أن هذه الفلسفة اليونانية قوامها العقل، ومن الثابت أن العقل الإنساني قاصر عن التوصل إلى: «الشيء في ذاته» اي إلى: «الكنه» أو «الماهية». ولقد جمع الإمام جلال الدين السيوطي[٣] في كتابه «صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام» أخباراً عن النبي ﷺ والصحابة والسلف تثبت هذا إثباتاً تاماً، وتدل دلالة واضحة على ما كان يختلج في نفوسهم من خوف شديد تجاه الميل إلى البحث فيما بعد الطبيعة (الميتافيزيقيا) التي لم يشأ الوحي أن يكشف عنها للنبي نفسه. فلقد تكفل القرآن الكريم بتحديد مسائل ما بعد الطبيعة

(١) الميتافيزيقية: أي المسائل الغيبية وهو ما وراء الطبيعة.

(٢) أنظر: نشأة الفكر الفلسفي، النشار، جـ١ ص٢٣ .

(٣) جلال السيوطي: (٨٤٩ - ٩١١هـ): هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب له نحو ٦٠٠ مصنف منها «الاتقان في علوم القرآن والأشباه والنظائر... وغير ذلك» (انظر: شذرات الذهب ٨/٥١ - الضوء اللامع ٤/٦٥ ـ حسن المحاضرة ١/١٨٨).

تحديداً تاماً، وتتطلب عدم الخوض فيما خلفها. لقد طلب الإسلام منا أن نبحث في الكون وآفاقه سعياً وراء معرفة «خصائصه» دون البحث في «الجواهر أو الماهية» لأننا لن نصل إلى حقيقتيهما[1].

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي، النشار، جـ١ ص٣٢ .
- الطريق إلى الأصالة، أنور الجندي، ص١٠٢ .

المطلب الثالث

المتأثرون بالفلسفة الإغريقية

ظهر الفلاسفة الكندي والفارابي وابن سينا، وابو البركات البغدادي وابن رشد في ساحة الفكر الإسلامي، وحاول كل منهم أن يغوص في أعماق الفلسفة اليونانية، وأن يعمل شيئاً فيه جدة وطرافة مبهوراً في هذا بالهالة التي أضفاها البعض على الفلسفة اليونانية، ولكن ما وصلنا عن هؤلاء الفلاسفة لم يكن شيئاً جديداً، وكل ما وصلوا إليه كان صورة المشّائية أو الأفلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر القرآني[١].

يضاف إلى هذا أن هؤلاء الفلاسفة كانوا دخلاء على الفكر العربي الجاهلي منه والإسلامي: أما أنهم كانوا غرباء على الفكر الجاهلي فإن نظرة فاحصة إلى الخريطة في شبه الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام لترينا أن العرب في مجموعهم كانوا يدينون بالوثنية، وأن قلة منهم محدودة آمنت باليهودية والنصرانية، ولا يوجد أثر للفكر اليوناني بين هؤلاء قبل الإسلام، بل إن الفلسفة الهندية وهي أقرب مكانياً إلى العرب لم تجد رواجاً لديهم ولا يكاد الباحث يجد لها أثراً في الحياة الفكرية عندهم.

وإلى جانب ما سلف فقد كانت فلسفة هؤلاء غريبة عن الفكر الإسلامي النقي، وكل ما حظيت به لدى المفكّرين المعاصرين أنها لا تعدو أن تكّون: «ترفاً علمياً» قامت به مجموعة من الإسلاميين انفصلت فكرياً عن هذا المجتمع الاسلامي[٢].

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي، النشار، جـ١ ص٢٢، ٢٣ .

(٢) – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، جـ١ ص٢٢٦ .
– ملامح الأصالة في الفكر العربي الإسلامي، د/ عبد الحميد محمد العبيسي، ص٧٤٩ .
وانظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د/محمد علي أبو ريان، ص١٦، ١٧ .
– الطريق إلى الأصالة والخروج من التبعية، مرجع سابق، ص٩٤، ٩٥ .

ورغم ما كان يقوم به هؤلاء من تلبيس الفكر اليوناني الوثني بعقيدة التوحيد عندما يتناولون التأريخ لفلاسفة اليونان أمثال «طاليس» الذي جعله هؤلاء المؤرخون المسلمون مسلماً موحّداً، وارسطاليسيا أحياناً، وأفلاطونيا أحياناً أخرى وذلك حتى تقبل أقوالهم في المجتمع المسلم[1].

ولنأخذ مثلاً من هؤلاء الذين تم تعريف مذهبهم الفلسفي من قبل مؤرخي الفلسفة المسلمين. وهو «انكسيمانس» أستاذ «فيثاغورث» وقد عرفه المسلمون معرفة كاملة ومزجوا مذهبه أيضاً بالتوحيد من ناحية وبالأفلاطونية المحدثة من ناحية أخرى فهو أيضاً من الملطيين المعروف بالحكمة، المذكورة بالخير عندهم أما مذهبه فإنه يقول: «الباري تعالى أزلي لا أول له ولا آخر، وهو مبدئ الأشياء لابدء له»، وهذا تعبير في صورة اسلامية موحدة عن لامتناهي انكسمندريس. ثم «هو المدرك من خلفه أنه هو فقط، وأنه لا هوية تشبهه، وكل هوية فمبدعة منه، وهو الواحد ليس واحد الأعداد، لأن واحد الأعداد يتكثر» وهذا كلام في صميم التوحيد الإسلامي[2].

هذا وقد كشفت الأبحاث المتعددة عن إضطراب خطير في المراجع التي اعتمد عليها الفارابي، إذ أنها لم تكن صحيحة الأصول، بل كانت زائفة، دخلت عليها مفاهيم «السوريانية» و «النساطرة»[3] المترجمين وعقائدهم، وكانت تهدف إلى خدمة المفاهيم الدينية المسيحية، ومن هنا كان فسادها وعجزها عن أن تعطي الفكر الإسلامي شيئاً[4].

ومن ناحية أخرى فقد تبيّن أن المقاومة للفلسفة اليونانية - ومذهب أرسطو بالذات - قد بدأت منذ أن تمت الترجمة، وأن المعارضة بدأت منذ اليوم الأول، وذلك لأن الفكر

---

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي، النشار، جـ١ ص٨٧ .

(٢) المرجع السابق، جـ ١ ص٨٨ .

(٣) النّساطرة: Nestorians نصارى آسيا الصغرى وسوريا الذين رفضوا قرار مجمع أفسس Council of Ephesus (عام ٤٣١م) الذي اعتبر نسطوريوس Nestorius بطريرك القسطنطينية مُهَرْطقاً لقوله بأن الطبيعتين الإلهية والبشرية ظلّتا منفصلتين في يسوع المسيح، ومن ثم هاجروا إلى فارس والعراق وشبه جزيرة العرب. (موسوعة المورد، منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٢م، ٧/١١٧).

(٤) أنظر: المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر، أنور الجندي، مرجع سابق ص٢٦١ . (حيث يشير أيضاً إلى أن الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا قد إعترف بما ورد في المتن).

الإسلامي كان قد تم تشكيله قبل الترجمة على أساس قيمه القرآنية من التوحيد والأخلاق، ومن الربط بين الوحي والعقل. ولذلك فإنه كان من العسير أن ينصهر هذا الفكر الإسلامي بتلك الفلسفة الإغريقية.

ويكفي أن نشير إلى موقف عالمين جليلين من الفلسفة الإلهية اليونانية هما الإمام الغزالي والإمام ابن تيمية:

فأما الإمام الغزالي: فكانت وقفته في وجه الفلسفة الإلهية اليونانية وقفة صارمة ردّت السهم إلى صدور أصحابه، فقد كشف الفرق بين الفلسفة الرياضية والفلسفة الطبيعية وبين الفلسفة الإلهية، ورفض الأخيرة لأنها متعارضة مع التوحيد وأعلن أن الكلام في الطبيعيات برهاني، أما في الإلهيات فهو تخميني.

وفي الفلسفة الإلهية عارض الغزالي القضايا الكبرى الثلاث التي تقرها الفلسفة اليونانية. وتختلف مع مفاهيم الإسلام.

ما يقولون به من قدم العالم وأن الله (جلّ وعلاً) لا يحيط علماً بالجزئيات وانكارهم البعث. وهاجم الفلاسفة الذين جحدوا الصانع وزعموا أن العالم قديم كالدهرية والزنادقة والذين قالوا أن النفس تموت ولا تعود. ومن أنكروا الآخرة.

هذا وقد كشف الإمام الغزالي بالنسبة للفارابي وابن سينا وجهة نظر أخرى حين عرفت روابطهم بالدعوات الباطنية الهدامة واخوان الصفا وغيرهم من الذين كانوا على اتصال بأعداء الدولة الإسلامية من قرامطة ومزدكية وغيرهم وفي كتبهم نصوص توحي بهذه الصلة[1].

وأما الإمام ابن تيمية: فقد كشف كتابه: «الرد على المنطقيين» عن أن الفكر الإسلامي له منطق خاص مستمد من القرآن والسنة وقد استخرج منهما قواعد هذا المنطق الجديد الذي أسماه: (المنطق الإسلامي) وقال إن هذا المنطق فيه غنى للمسلمين عن العقلية الغربية في

(١) انظر: - المد الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٦٢ .
- نشأة الفكر الفلسفي، النشار، جـ١ ص٢٣، ٢٤ .

الحكم على الأشياء وفي الإستبصار والتأمل الفلسفي - المنطق الصوري - ورد على المنطقيين الذين استحكمت في عقولهم آثار الفكر اليوناني وطوابعه وعزلها عن الإقتباس من فلسفة القرآن والحديث النبوي ومَنطقهما. ومما قاله: إن ما عند أئمة النظار من اهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية فقد جاء القرآن بما فيها من الحق وما هو أكمل وأبلغ منها على أحسن وجه، منزَّها من الأغاليط الموجودة عند هؤلاء[1].

(١) المد الاسلامي، أنور الجندي، ص٢٦٣ .

المدرسة الإسلامية للفلسفة

ويشتمل هذا المبحث على مدخل وأربعة مطالب هي:

المطلب الأول : فلسفتنا هل هي عربية؟ أم إسلامية.

المطلب الثاني : المنكرون للفلسفة الإسلامية والردّ عليهم.

المطلب الثالث : إنصاف بعض المفكّرين المسلمين للعقل العربي.

المطلب الرابع : أصالة الفلسفة الإسلامية في رأي الإسلاميين المحدثين.

مدخل

من الزيف والزيغ عن الحقيقة التي عاشها الجيل المعاصر في ظلال كثيفة، مدعومة من الغرب والشرق، من الضلال والتضليل باسم العلم والحضارة؛ هو طرح دعويان - كل منهما أكذب من أختها - لتزييف أصالة الفكر الإسلامي القرآني المصدر، والنابع من سنة محمد ﷺ.

أما أولاهما: أن الفلسفة اليونانية هي مصدر الفلسفة العربية، وأما الثانية: فهي القول أن المسلمين أخذوا الفلسفة اليونانية وبنوا عليها مفاهيمهم ومصطلحاتهم في الفقه والنحو والبلاغة.

ومن ثم ارتفعت الصيحة بأن أرسطو هو شيخ الفكر الإسلامي، وأن المسلمين اعتبروه كذلك، وبذلك دعا لطفي السيد وطه حسين وغيرهما، أن أساس النهضة الحديثة في العالم الإسلامي هي إحياء الفلسفة اليونانية كمصدر لها وقال من نادوا بذلك أن الفلسفة الغربية الحديثة من نتاج الفلسفة اليونانية. ولذا يتوجب على المسلمين في العصر الحديث الأخذ بالفلسفة الغربية بالتبعية[1].

وواضح بطلان هذه الدعوى من أساسها وضلالها. فإن الفلسفة اليونانية الوثنية لم تكن أصلاً في يوم ما أساساً للفكر الإسلامي، وبالتالي لن تكون الفلسفة الغربية الحديثة أساساً للفكر الإسلامي الحديث[2].

---

(١) المد الإسلامي في مطالع القرن، أنور الجندي، ص ٢٥٦ .

(٢) نفس المرجع، ص ٢٥٧ .

فالمدرسة الإسلامية الأصيلة للفكر هي «المدرسة القرآنية» وحدها التي استمدت نهجها ومصادرها من المنابع الأولى للإسلام: القرآن والسنة ولا نقول في هذا إلاَّ ما أعلنه الشيخ مصطفى عبد الرازق - شيخ الأزهر الأسبق - لطلابه في الجامعة المصرية حينما تولّى تدريس الفلسفة بها: بأن الفلسفة الإسلامية تبدأ بالإمام الشافعي، في كتابه (علم أصول الفقه). وأن الإمام الشافعي هو أول الفلاسفة في الإسلام. وأن مقامه في العربية بمثابة مقام أرسطو في الفلسفة اليونانية. وأن أمثال الكندي[١] والفارابي وابن سينا وابن رشد[٢]. هؤلاء هم المشاءون المترجمون للفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية فحسب[٣].

ومن دعاة مدرسة الأصالة وأتباعها: الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، وعلي سامي النشار، فضلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرزاق الذي ألّف كتابه: «تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية» ١٩٤٧ م وقد كان منهجه قد استقر قبل ذلك الكتاب بوقت طويل.

لقد تحرر أتباع هذه المدرسة من ربقة التبعية الغربية ومن قيد الفلسفة اليونانية فبرزت على يدهم مدرسة الأصالة، لقد أثبتت هذه المدرسة بأصالتها وبحججها التي لا تدحض أن المنطق الأرسطاليسي، منهج الحضارة والفكر اليوناني، لم يقبل في المدارس الفكرية الغربية، رغم تقارب أفكار الغرب بهذا الفكر، كما أن المنهج التجريبي الإسلامي الذي نماه العرب هو الذي تبنّته أوربا بعد قرون من مطلع حضارتها الحديثة رغم مباينته تمام التباين للحضارة

(١) الكندي: هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، ولد في أواخر القرن الثاني للهجرة وهو من آل كنده حكّام اليمن قديماً. حفظ القرآن. ثم حفظ الكثير من أشعار العرب واتجه إلى دراسة التوحيد والكلام ودرس الطب والحكمة وعلوم اليونان، وأخيراً اهتم بالرياضيات وعلم الفلك. بلغت مصنفاته ٢٤١ كتاباً تناول معظمها يد الضياع. توفي على الأرجح سنة ٢٥٢ هـ.

(٢) ابن رشد: هو محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي - أبو الوليد - الفيلسوف تفقّه وبرع وسمع الحديث وأتقن الطب وأقبل على الكلام والفلسفة وصنف فيهما نحو خمسين كتاباً منها «فلسفة ابن رشد» - «فصل المقال» توفي ٥٩٥ هـ بمراكش.
أنظر: شذرات الذهب، ابن العماد، جـ ٤ ص ٣٢٠ .

(٣) أنظر:
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، جـ ١ ص ٣٥ .
- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، أبو ريان، ص ٢٧ .
- المد الإسلامي، أنور الجندي، ص ٢٦١ .
- الطريق إلى الأصالة، مرجع سابق، ص ٩٧، ٩٨ .

اليونانية. لهذا حقّ القول بأن المنهج التجريبي الذي اكتشفه المسلمون هو الذي يفسّر «روح الحضارة الإسلامية» وهي حضارة عملية تجريبية تتجه إلى تحقيق الفعل الإنساني في ضوء نظرية حية ملموسة كذلك[1].

(١) انظر المد الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٦١ .

المطلب الأول

فلسفتنا: هل هي عربية أو إسلامية؟

يرى البعض أن فلسفتنا هذه عربية نشأت في أحضان القرآن الكريم وفي العلوم العربية التي صدرت عن الجنس العربي، بحجة أن العرب هم الدعامات الأولى للحضارة العربية بما فيها من وجوه النشاط مادية ومعنوية.

على أن هذا الرأي لا يثبت أمام النقد العلمي الدقيق، فعلى الرغم من أن العرب هم الروّاد الأوائل للثقافة الإسلامية، إلاّ أن اطّراد تقدمها وسعة انتشارها، لم يتحقق إلاّ بفضل مساهمة الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية من فرس وخراسانيين، وأتراك فضلاً عن مجهودات أفراد من المسيحيين واليهود ممن أظلتهم الحضارة الإسلامية في عهدها الزاهر.

يضاف إلى ما سلف أنه إذا كان جانب من فلاسفة المسلمين تلقّوا من الخارج مجموعة مضطربة تلفيقية من تيارات الفكر الفلسفي الأجنبي وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين كما فعل ابن رشد، فإن هناك تيارا آخر لأنصاره مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع فكري حر وجاءت متأثرة بالمناخ العقلي الإسلامي، وقد ذكرنا من هؤلاء الإمام الغزالي[1].

وفي ضوء ما سلف فإننا نخلص مع الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أن فلسفتنا

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي، أبو ريان، ص ١٦ وما بعدها.

إسلامية، وأنه لا يصح أن نجري أي تغيير في هذه التسميات التي ارتضاها كتّاب المسلمين السابقون على أصحاب هذا التراث، فقد تكلموا عن الفلسفة الإسلامية، أو فلاسفة الإسلام، أو متفلسفة الإسلام[1].

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق، القاهرة، ١٩٤٤ الطبعة الأولى، ص ٢١ .

المطلب الثاني

المنكرون للفلسفة الإسلامية

١ - قول المنكرين للفلسفة الإسلامية:

هناك طائفة من المفكرين ينكرون على فلاسفة الإسلام الجدة والأصالة في تفكيرهم الفلسفي ويعتبرونهم نقلة للتراث اليوناني الفلسفي، أي وسطاء أدّوا دورهم في توصيل التراث اليوناني الفلسفي والعقلي إلى المسلمين في عهد ازدهارهم.

على رأس من ينكرون الفلسفة الإسلامية نذكر جوبينو[(١)] ورينان ولاييه وجوتييه[(٢)].

ويستند هؤلاء المنكرون على دعوى عنصرية خطيرة تشكّك في قدرة العقل العربي على التفلسف لأنه من الجنس السامي الذي لا قدرة له على تناول الأمور المجرّدة، بينما

---

(١) جوبينو، جوزيف آرثر: (١٨١٦ - ١٨٨٢)، كاتب وسياسي فرنسي. أول شارح فرنسي لنظرية سيادة السلالة النوردية. له نظريات ضد الديمقراطية وضد الشعوب السامية. كرّس أهم مؤلفاته للكلام عن «التفاوت بين الأجناس البشرية» (١٨٥٣ - ١٨٥٥)، كما كتب عدة قصص قصيرة عنوانها «قصص آسيوية» ١٨٧٦ . (الموسوعة العربية الميسرة، ص ٦٥٧).

(٢) جوتييه: (ليون) مستشرق فرنسي أسهم في تأريخ الفلسفة الإسلامية في الأندلس والعصر الحديث اهتم كثيرا بفكر كل من: ابن رشد وابن طفيل ونظرتهما الفلسفية وعلاقة الدين بالفلسفة. فكانت رسالة الدكتوراه المقدّمة منه من شقين:

الأول: نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة «باريس ١٩٠٩ م».

والثاني: ابن طفيل: حياته ومؤلفاته «باريس ١٩٠٩ م».

* عدّل في رأي رينان عن الفلسفة الإسلامية - ما هي إلاّ فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية - ولكنه لم ينبذ هذا الرأي (موسوعة المستشرقين ص ١١٨).

شعوب الجنس الآري، ومنهم اليونان القدماء، هم وحدهم أصحاب المقدرة على ذلك[1].

ويضيفون إلى هذا أن الروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة، في حين أن الروح الآرية تمتاز بالكثرة والتعقيد.

والساميون يعتنقون التوحيد المطلق الذي يتمشى مع فطرتهم الساذجة، وقد أثّر هذا على نظمهم السياسية والإجتماعية والدينية[2]. وقد زعم بعض هؤلاء المنكرين للفلسفة الإسلامية أن العقل السامي عقل مباعدة وتفريق، يدرك الجزئيات دون ربط بينها، أما العقل الآري فهو عقل جمع ومزج وتركيب يربط الجزئيات في كلّ متناسق، وهو يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية متداخلة متدانية[3].

ويتجنّى أحد هؤلاء المنكرين[4] للفلسفة ويتطاول على الإسلام فيقول: انه دين سام بحت مفرّق وموحد في أضيق المعاني، وغير عقلي ولا يتفق مع التفكير الحر، وقليل الميل إلى التصوف، ولو في عهده الأول على الأقل، وينتهي إلى أنه لا يتصور ديناً أكثر من الإسلام تعارضاً مع الفلسفة الإغريقية الآرية بأعمق المعاني، إذ هي فلسفة مجمعة لا مفرقة، حرة وعقلية التفكير، ومثالية وتصوفية[5] ومن ثم فإنه يمتنع على العقلية الإسلامية أن تنتج آراء علمية أو مذاهب فلسفية، وبذلك تكون الفلسفة الإسلامية نوعاً من التكرار للفلسفة اليونانية.

ومن جهة أخرى يذهب البعض إلى القول بأن العقل العربي عقل يكلف بالماديات، ولهذا فهو غير معدّ بالطبيعة للنظر الفلسفي الذي يسمو على الماديات، وقد غلب على العرب التنافس والنضال في الحياة لصعوبة المعيشة فلم يعنوا بما وراءها من مطالب العقل الرفيعة[6].

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، أبو ريان، ص ١٨ .
(٢) أنظر: تاريخ الفكر الفلسفي، أبو ريان، مرجع سابق، ص ١٩ .
(٣) أنظر: المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، جوتييه، (الترجمة العربية) ص ٦٦ .
- تاريخ الفكر الفلسفي، ص ١٩ .
(٤) جوتييه، سبق ترجمته.
(٥) المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، جوتييه، مرجع سابق، ص ١٧٦ .
(٦) أنظر: تاريخ الفكر الفلسفي، أبو ريان، ص ٢٠ .

٢ - الرد على منكري الفلسفة الإسلامية:

من الخطأ البيّن الإستناد إلى العنصرية واستخلاص قدرات ثابتة لا تتغير مع الزمن في كل جنس من الأجناس. فلقد أثبت علماء «البيولوجيا» بطلان الدعوى العنصرية، وبطلان وجود جنس نقي ذي خصائص ثابتة عبر التاريخ[١].

واذا سلمنا جدلاً بصحة دعوى العنصريين من الناحية العلمية فلماذا يشتد هجومهم على نوع واحد من الساميين وهم العرب، وعلى دين واحد وهو الإسلام، ويغفلون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم بدورهم ساميون؟

يضاف إلى هذا أن هناك من المستشرقين المنصفين من أنصف الفلسفة الإسلامية، نذكر منهم المستشرق دوجا[٢]، والمفكّر تنمان والمفكر مُونْك[٣] والمفكّر «ماكدونالد»[٤] الذين يرون أن للمسلمين فلسفة جديرة بالبحث تتمثل في محاولة التوفيق بين العقل والدين.

---

(١) للهجرات المختلفة للشعوب عبر التاريخ.

(٢) دوجا: مستشرق فرنسي ولد عام ١٨٢٤ م - درس في مدرسة اللغات الشرقية بباريس، وكلّف بالتدريس بها عام ١٨٧٢ م مادة تاريخ وجغرافيا الشعوب الإسلامية. ومن مؤلفاته:
* تاريخ الفلاسفة والمتكلمين المسلمين من سنة ٦٣٢ إلى ١٢٥٨ م، ومناظر من الحياة الدينية في الشرق، باريس ١٨٧٨ م.
* تحقيق بعض المجلّد الأول وأجزاء أخرى من «نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب للمقري».
(موسوعة المستشرقين، ص ١٦٧).

(٣) مُنْك: (١٨٠٣ - ١٨٦٧ م): مستشرق فرنسي ولد في مقاطعة سليزيا البروسية في ألمانيا، سافر إلى باريس ١٨٢٨ م بعد تخصصه في اللغات الشرقية وتعلّمه العبرية وتتلمذ على يد الكثير من مفكري وفلاسفة ذاك العصر من الألمان. وفي باريس تعلّم العربية والفارسية وفي عام ١٨٣٨ م عين بالمكتبة الوطنية بباريس. رافق كرميه سنة ١٨٤٠ م في رحلته إلى مصر وعند عودته إلى باريس عيّن أميناً للمركز اليهودي في باريس.. وفي عام ١٨٤٧ م أصيب بالعمى وعيّن أستاذاً لكرسي اللغة العربية في الكلية الفرنسية. ومن أهم آثاره: تحقيق وترجمة كتاب «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون. مع النقد والشرح كتبه باللغة العربية وحروف عبرية ولعن من يكتبه بغير القلم العبراني، حاول فيه التوفيق بين مذاهب الفلاسفة اليونانيين والمسلمين من ناحية وبين العقائد اليهودية وكان الهدف من ذلك التوفيق بين الديانة اليهودية والفلسفة..
(موسوعة المستشرقين ص ٣٩٨ - ٤٠١).

(٤) ماكدونلد (١٨٦٣ - ١٩٤٣ م): مستشرق أمريكي الإقامة. بريطاني المولد والتنشئة. عمل بالتبشير وإعداد الإرساليات التبشيرية في مدرسة Kinedy كينيدي. اهتم بتاريخ العلوم في الإسلام من سنة ١٩٢٠ م وأهم مؤلفاته: «تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام» نيويورك عام ١٩٠٣ م (موسوعة المستشرقين ص ٣٧٢).

ويضيف المستشرق «دوجا» إلى هذا أنه قد عثر على نص «لرينان» (أحد منكري الفلسفة الإسلامية) يثبت فيه أن المسلمين عارضوا أرسطو وكوّنوا فلسفة بها عناصر مختلفة عما كان يدرس بالمدرسة المشائية اليونانية، مع أن رينان هذا هو رأس القائلين بعجز العقلية العربية عن الإنتاج الفلسفي واكتفائها بتدوين آراء فلاسفة اليونان فحسب بل أن دوجا المستشرق السالف الذكر قال: إن عقلية ابن سينا (رغم تحفظنا على آرائه الفلسفية) لا يمكن إلا أن تنتج جديداً وطريفاً في ميدان الفكر، وأن آراء المعتزلة والأشاعرة (ولنا تحفظ عليها) ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربي وإذا سلمنا جدلاً بأن المفكّرين المسلمين قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً كاملاً ولم يبدعوا فيها على الإطلاق، فإننا لا نسلّم البتة بأن هذا راجع إلى قصور مادي أو فسيولوجي في الجنس العربي أو في الجنس السامي، فقد استطاع هذا الجنس العربي في محيطات أخرى أن يبدع وأن يقيم مذاهب فلسفية اعترف فيها رينان نفسه بعبقرية المسلمين وأصالتهم، حيث يقول عن علم الكلام: إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغي أن تلتمس لدى الطوائف الإسلامية الدينية. وفضلاً عن ذلك فإن الفلسفة الإسلامية المستندة إلى القرآن والسنة ابتكرت مفهومات إسلامية في كل ما خاض فيه اليونان ولا سيما في مجال علاقة الوجود بالله، والعلّة بالمعلول، والحركة والخلاء والملاء[1]. وإلى جانب علم الكلام أبدع الفكر الإسلامي وابتكر علم أصول الفقه على يد الإمام الشافعي، وغيره من العلوم العقلية.

وكفى الفكر الإسلامي أنه ركب المنهج التجريبي على حركة عقلية لم يظفر بها اليونان من قبل ولا غيرهم من الأمم.

وسنورد فيما بعد اشارة إلى العلوم التي أسّسها العرب والمسلمون على أسس إسلامية فلسفية رفيعة.

---

(١) أنظر: تاريخ الفكر الفلسفي، أبو ريان، ص ٢٠، ٢١، ٢٢ .

٣ - مفكرون مسلمون انحازوا للعنصرية:

والعجيب من الأمر أن من المسلمين الشعوبيين من نزع هذه النزعة في الحطّ من قيمة الجنس العربي وصفاته وقدراته، معتبرين العرب أمة بدوية متوحشة لا فن فيها ولا علم. ولا قدرة لها على انتاج فلسفة، وفي هذا يقول صاحب العقد الفريد:

«لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمّها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتهجها ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها، ويقمع ظالمها وينهي سفيهها، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة إلاَّ ما كان من الشعر، وقد شاركتها فيه العجم»[١].

وكذلك نجد في ذات المعنى: نرى الجاحظ - رغم اشادته بفصاحة العرب وشعرهم - يعقد مقارنة بينهم وبين غيرهم من الأمم فيقول:

«أن الهند لهم معان مدونة، وكتب مجلدة لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة، ولليونان فلسفة ومنطق، وفي الفرس خطباء إلاَّ أن كل كلام الفرس، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام»[٢].

ومعنى هذا القول أن الجاحظ يتفق في الرأي مع القائلين بعدم مقدرة العرب على أن يتفلسفوا لأن الفلسفة إنتاج عقلي يحتاج إلى إمعان الفكر، ولذا فقد برعوا فقط فيما يحتاج إلى بديهة حاضرة كعلوم اللسان وفنون القول من نثر وشعر.

وبذلك يدخل الجاحظ في دائرة العنصريين الذين يصنّفون عقليات الشعوب حسب أجناسها.

---

(١) العقد الفريد، جـ ٢ ص ٨٦ .

(٢) البيان والتبيين، الجاحظ، جـ ٣ ص ١٥ .

المطلب الثالث

إنصاف بعض المفكرين المسلمين للعقل العربي

إذا كان التعصب العنصري قد أعمى الجاحظ وأمثاله، فقد قيّض الله للعرب علماء منصفين قدّروا للعرب قدرتهم على التفلسف، بل والنبوغ فيه، وإثبات ذاتيتهم في ساحته.

فالشهرستاني[1] صاحب الملل والنحل يشير إلى أن العرب كان لديهم نوع أولي من الحكمة في الجاهلية، يتمثل في الحِكَم القصيرة والأمثال المركزة ثم يعقد الشهرستاني مقارنة بين العرب والهنود ويقرر أن هذين الشعبين يتشابهان في ميل كل منهما إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات وأنهم استطاعوا كالهنود أن يتفلسفوا وفي هذا يقول:

«إن العرب والهنود يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية».

ويشير المؤرخ تقي الدين أحمد بن علي المقريزي صاحب «الخطط» أن للعرب قدرة على التفلسف كغيرهم من الأمم، ولكن بدرجة أقل، فيقول:

«واسم الفلاسفة يطلق على جماعة من الهنود والبراهمة، ولهم رياضة شديدة، وهم ينكرون

---

(١) الشهرستاني: هو محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ) ولد بشهرستان شمال خراسان، ونشأ بها وتلقى علومه فيها ومن مشايخه المدائني والقشيري. طوّف ببلاد كثيرة في رحلات علمية منها مكة وبغداد وغيرها. له عدة مؤلفات وأشهرها الملل والنحل الذي أصبح من الكتب المعتبرة في هذا الباب وتمت ترجمته إلى لغات شتى. (الملل والنحل، مقدّمة المحقق).

النبوّة أصلاً، ويطلق على العرب بوجه أنقص، وحكمتهم ترجع إلى أفكارهم، وإلى ملاحظة طبيعية ويقرّون بالنبوّات».

أما ابن خلدون[1]: فلا يفرّق بين عربي وأعجمي إلاَّ من حيث الظروف الزمانية والمكانية التي ينشأ كل منهما فيها[2] وهذا يعني أن في مقدور كل إنسان أن يتفلسف، فالفلسفة ليست خاصة بشعب معيّن ولا بجنس معيّن، ولكنها من جملة الصنائع التي يحذقها أهل الحضارة والعمران، ولهذا لم تكن للعرب فلسفة في جاهليتهم، إذ لم تترتب لديهم ملكات خاصة بهذا الصدد وهم على حال البداوة ولما تحضروا ابان الحكم العباسي مالوا إلى شئون الملك والرياسة وتركوا العلم للأعاجم، ولذلك فإن أكثر حملة العلم من العجم أو ممن تتلمذوا عليهم[3]، وليس ذلك لعلّة كامنة في طباع العرب وانما يرجع ذلك إلى أن العجم بدأوا خضارتهم قبل العرب.

وقد برع فلاسفة الإسلام في تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيراً من آراء المعلّم الأول[4].

---

(١) ابن خلدون: هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن عبد الرحيم - ولي الدين - أبو زيد الحضرمي من ولد وائل بن حجر الإشبيلي الأصل التونسي ثم القاهري المالكي يعرف بإبن خلدون. ولد سنة ٧٣٢ هـ بتونس له تصانيف كثيرة أشهرها تاريخه ومقدمته التي وصفت بأنها زبدة المعارف. توفي سنة ٨٠٨ هـ.
(انظر: الضوء اللامع، السخاوي جـ ٤ ص ١٤٥، ترجمة رقم ٣٨٧).

(٢) المقدمة، لإبن خلدون، ص ٤١٧ .

(٣) المقدمة، لإبن خلدون، ص ٤٩٩ .

(٤) المقدمة، المرجع السابق، ص ٤١٩ .

المطلب الرابع

أصالة الفلسفة الإسلامية في رأي الإسلاميين المحدثين

موقف المفكرين الإسلاميين من الفلسفة الإسلامية ومدى استحقاقها أن تكون نسقاً متميزاً من أنماط الفكر الإنساني، يمكن ردّه إلى رأيين:

يرى أولهما أن الفلسفة الإسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية بعدما برزت علوم القرآن والحديث، وقد تمثلت نشأة هذه الفلسفة في علم أصول الفقه الذي ظهر في رحابه المذاهب الكلامية، ولما ترجمت الفلسفة اليونانية لم تكن سوى رافد اندفع ليلتقي مع المجرى الكبير، فقبل المسلمون من هذه الفلسفة ما يتفق مع عقيدة الإسلام، ورفضوا ما يتعارض منه مع الدين. ويتزعم هذا الرأي ويدافع عنه الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية سالف الذكر، الذي كرّسه لتأصيل الفلسفة الإسلامية[1].

أما الفريق الآخر: فينكر أنصاره على المسلمين أن لهم فلسفة مستقلة، ويستشهد بعضهم بنظرية القياس الفقهية التي طبّقها الفقهاء المسلمون، فيرجع خصوم الفلسفة الإسلامية أن نظرية القياس إلى أصل يهودي بحجة أن لفظ «القياس» موجود في اللغة العبرية.

ويضيف المستشرق «جولد زيهر» زعماً آخر مؤداه أن المسلمين استفادوا كثيراً من

(١) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص ٢٧ .

الأحكام الفقهية التي كانت تصدرها المحاكم الرومانية في بيروت قبل الفتح الإسلامي، وأن الفقيه الأوزاعي هو الدليل على هذا التأثير.

ويؤخذ على منكري أصالة الفلسفة الإسلامية:

ان اللغة العربية والعبرية ترجعان إلى أصل واحد، وهما من مجموعة اللغات السامية، لهذا يكون من الطبيعي وجود لفظ القياس في اللغتين معا. يضاف إلى هذا أنه لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعي تثبت زعم تأثره بالفقه الروماني، بل ان من الثابت والمقطوع به أن قضاة وولاة وفقهاء الأمصار الإسلامية في صدر الإسلام لم يستندوا في الأصل في الدعاوى أو في الفتوى إلى غير الكتاب والسنة، أو النظر بما لا يخرج عنهما.

الخلاصة

نخلص مع الدكتور أبو ريان في ضوء ما سلف من مناقشات إلى ما يلي:

أولاً : أن دعوى التمييز العنصري لا تستقيم مع المنطق، ولا تستند إلى أي أساس علمي، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة، ثم إنَّ الصفات التي يلحقها هؤلاء العنصريون بالعرب إنما تنطبق على العرب في جاهليتهم فحسب بتأثير البيئة الصحراوية، وقد مرّت كل الشعوب بهذا الطور. والشعب اليوناني من بينها. ولما تحضّر العرب في العصر العباسي كانت لهم مشاركة فعلية في الحركة العلمية، وان اتجه معظمهم بحكم العصبية إلى الرياسة وتدبير شئون الدولة. فليس للطبع أو العنصر أثر في هذا الإتجاه.

ثانياً : إن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم، جديرة بأن تسمّى فلسفة إسلامية أسهم فيها مفكرو الإسلام من الشعوب الإسلامية المختلفة من عرب وفرس وروم وسريان.

ثالثاً : إنه على الرغم من أصالة الفلسفة الإسلامية، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الإسلامية ووصلت إلى المستوى الذي تستطيع أن تنتج فيه فلسفة، إلاَّ أن المسلمين تشوّقوا إلى الإطلاع على الأنظار العقلية للأمم الأخرى

التي سبقتهم في هذا المجال، فنقلت إليهم فلسفة اليونان، والفرس، والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغنوصية، وقد إعترف المسلمون أنفسهم بذلك في مؤلفاتهم[1].

وعلى الجملة فإننا نرى كيف أن الموقف الذي اتخذه أصحاب نظرية الجنس لا يمكن أن يصمد في مواجهة النقد العلمي الجاد، ومن ناحية أخرى فإن إنكار الأصالة الفلسفية على المسلمين أمر يدحضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفي يتميز بطابع فريد، فقد تناولوا ما نُقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة، وصبغوه بالصبغة الإسلامية، وأصدروا مذاهبهم بعد هضمه واستيعابه[2].

(١) تاريخ الفكر الفلسفي، أبو ريان، ص ٢٩، ٣٠.
(٢) تاريخ الفكر، المرجع السابق، ص ٢٢.

من رجال الفلسفة الإسلامية

الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق[1] ١٨٨٥ - ١٩٤٧ م

الفيلسوف الكامل، هو اللقب الذي أطلقه عليه تلاميذه، فهو سيّد من سادات أهل عصره قوتاً للعقل، وجلاء للقلب، وصفاء للضمير، وهو سبيل في توثيق الصلة بين آثار الماضي ومآثر الحاضر، وهو مثل أعلى في الإنتماء إلى جامعه وجامعته، وهو حامل لواء المدرسة الفلسفية الإسلامية بعد الإمام محمد عبده، عبقري الإصلاح والتعليم، ذلك هو المفكّر الكبير الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي ولد في عام ١٨٨٥ م بقرية أبو جرج مركز بني مزار بمحافظة المنيا بمصر.

---

(١) أنظر ترجمته في:
- الأزهر في ألف عام، خفاجي، ١/٢٨٠ - ٢٩٥
- شيوخ الأزهر، ترجمة رقم ٣١
- معجم المؤلفين، رضا كحالة، ١٢/٢٤٥
- فيض الخاطر، أحمد أمين، ص ٣١٥

ومن المجلات والدوريات أنظر:
- جريدة الأهرام الصادرة في ١٩٩٠/٧/٢٧ م، ص ١٤
- المجلة العربية، العدد الصادر في جمادى الآخر سنة ١٤٠٣ هـ أبريل سنة ١٩٨٣ م، مقال للأستاذ محمد عبد الغني حسن، بعنوان: الشيخ مصطفى عبد الرازق بين الأدب والشعر والنقد.
- مجلة الفيصل، عدد ١٢٧ محرم ١٤٠٨ هـ سبتمبر ١٩٨٧ م، مقال للأستاذ جلال عشري.
- مجلة الأزهر، المجلّد الثاني والعشرون سنة ١٣٧٠ هـ، ص ٧١٣ - ٧١٥، الجزء الحادي عشر - السنة الستون، القعدة ١٤٠٨ هـ يونيه ١٩٨٨ م.

يصل منبت هذا العالم الجليل بأسرة عريقة في الجاه والعلم والثراء، وكان جده صديقاً لسعيد باشا وصحبه إلى «استانبول»؛ وأبوه كان رفيقاً للشيخ محمد عبده واشترك معه في إنشاء الجمعية الخيرية الإسلامية.

وكان نصيب عالمنا أن وجّهه أبوه إلى الدراسة في الأزهر الشريف هو وأخ آخر له أما باقي الإخوة السبعة: إثنين إلى الحقوق وثالث إلى الإدارة وأما إبراهيم وإسماعيل فكان توجيههما إلى مدرسة الزراعة.

١ - حياته العلمية والعملية:

وقد حفظ الشيخ القرآن الكريم في كتاب القرية، ثم إلتحق بالأزهر، وتتلمذ على الأستاذ الإمام محمد عبده، وحصل على العالمية سنة ١٩٠٨ م فكان أول فرقته ترتيباً، وأصغر زملائه سناً. وعيّن للتدريس بمدرسة القضاء الشرعي.

وفي سنة ١٩٠٩ م سافر إلى فرنسا والتحق بجامعة السوربون ليضم إلى ثقافة الشرق ثقافة الغرب فدرس الفلسفة وعني من فروعها بالأخلاق وعلم الإجتماع، استعان به المسيو «لمبرت» ليساعده في درس القانون المقارن وكلّفه بتدريس الشريعة الإسلامية وكذا اللغة العربية في كلية ليون بفرنسا. كانت رسالته للدكتوراه عن الإمام الشافعي بالفرنسية، ثم عاد من فرنسا في أوائل الحرب العظمى وعيّن سكرتيراً للمجلس الأعلى للأزهر سنة ١٩١٦ م، ثم عيّن مفتشاً بالمحاكم الشرعية في سنة ١٩٢١ م، ثم عيّن سنة ١٩٢٧ م أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد، وظل كذلك حتى اختير سنة ١٩٣٨ م وزيراً للأوقاف في وزارة محمد محمود باشا، ثم تكرر اختياره عدة مرات لوزارة الأوقاف وظل وزيرا لها حتى صدر قرار تعيينه شيخاً للأزهر[١] في ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٤٥ م. ولقد كان الشيخ متعدّد المواهب منذ بدء حياته، كثير العطاء في كل فروع العلم، فقد كتب في الفقه والحديث والتفسير والفلسفة والإجتماع، وكان شاعراً مبدعاً وصحفياً بارزاً، ومصلحاً رائداً. وسنتناول فيما يلي - بتيسير الله - جانباً من هذا العطاء في ريادته للمدرسة الإسلامية في الفلسفة وأثر ذلك.

(١) عندما صدر قرار تعيينه شيخاً للأزهر طلب من الملك فاروق اعفاءه من لقب «باشا» فأعفاه من اللقب. فكانت منه رحمه الله - لمسة أستاذية لاعتزازه بعلمه أكثر من الرتب والألقاب.

٢ – مآثره الفكرية وآثاره:

لقد كان الشيخ مصطفى جديراً بلقب «الفيلسوف الكامل» فالمتتبع سيرته يجد فيه من الخصال وجليل الأعمال ما يضعه في مصاف الروّاد الأصلاء، وكان يتمتع بمزايا شخصية وعقلية ما تجعله «مصطفى عبد الرازق» ونسوق ما قاله عنه «طه حسين» والفضل ما شهدت به الأضداد فيقول عن عنايته بالتفكير أولاً والعناية بالتعبير بعد ذلك عما فكر فيه: «فأنت لا تجد فيما يكتب معنى نافراً أو فجاً لم يتم نضجه قبل أن يعرب عنه، وأنت لا تجد فيما يكتب لفظاً نابياً عن موضعه، أو كلمة قلقة في مكانها، وإنما كان كلامه يجري هادئاً مطمئناً كما يجري ماء الجدول النقي، حتى حين يداعب صفحته النسيم. وكنت أشبّه له كتابته بعمل صاحب الجواهر، يستأنس بها، ويتعمّق في صنعها لتخرج من يده جميلة رائعة تثير فيمن يراها المتعة، والرضى، والإعجاب».

ومما قاله عنه الأستاذ محمد فريد وجدي معدّداً بعض سماته: «فهو ممن خلقوا لمعالجة الشئون المعقّدة وحسم المنازعات الشائكة، والتوفيق بين المطالب المتنافرة، وهذه مواقف كما تقتضي مضاء العزيمة، تحتاج إلى هوادة الأناة، وكما تستدعي سرعة البت، لا بد لها من القدرة على إزالة الحوائل».

سبحانك اللهم وتعاليت في قولك وقولك الحق: **﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد، ونفضّل بعضها على بعض في الأكل..﴾**[1].

هذا مصطفى عبد الرازق وذاك علي شقيقه في الدم، وهذا مصطفى عبد الرازق وذاك طه حسين شقيقه في العلم، وانظر ماذا فعل مصطفى؟ وماذا فعل الآخران[2]؟ لنكتفي بتوضيح المفارقة بين طه حسين وبين مصطفى عبد الرازق، وكأنما جاء كلاهما من نبع واحد، ليمضيا في تيار مختلف، ويجريا في مجرى مغاير. فقد كان الشيخ يقف من الدكتور موقف النقيض في المنهج والفكر.

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٤ .

(٢) انظر ص ٥٦٢، ٤١٧ وما بعدها.

فقد دعا طه حسين إلى ما سماه بعقلية البحر الأبيض المتوسط ليضم العقلية المصرية إلى العقلية اليونانية وينسبها إليها في التفكير والسلوك، ويسلخها من الإسلام وقيمه ومعطياته - كما أوضحنا قبل ذلك في موضعه - وكان لما يحيط العميد من هالة وتكريم من الغرب وأعوانه له أكبر عون على فرض آرائه على مناهج الجامعة، حيث بدأت دراسة «اليونانية» و«اللاتينية» في صفوف كلية الآداب، وظهر النقد العلمي والأدبي، وطريقة التفكير الحديثة كرجع صدى لكتاباته المؤثرة، وبرزت طريقة الحياة في البيوت، وفي المجامع الخاصة، والمحافل العامة، كأثر من آثار تلك الدعوة، وشعر أكثر الناس بنوع من الإرتياح العقلي أن جاءتهم الدعوة إلى الإتجاه لأوربا، من رجل منهم، لا يشكّ أحد في إخلاصه لهذا الوطن.

في هذه الظروف، وفي تلك الأثناء، ظهر مصطفى عبد الرازق على رأس مدرسة معارضة، أحدثت ضجة في صفوف المدرسة الأولى، وأشاعت تصوراً روحياً جديداً، سيطرت به على الروح الفكرية بمنهج جديد في دراسة الفلسفة الإسلامية وتأصيلها. التمس الشيخ فيه عبقرية هذه الفلسفة لا في كتب من يدعون فلاسفة الإسلام[1] ولكن في كتابات علماء علم الكلام، وعلماء علمي أصول الدين وأصول الفقه.

وهكذا استطاع أن يضع أصول المدرسة الإسلامية الخالصة، المدرسة التي أرادت أن تكشف كشفاً حقيقياً عن عبقرية الحضارة والفكر الإسلامي في مصادره الأصلية قبل وبعد أن يتصل المسلمون، وأن يعرفوا التراث اليوناني.

وقد رأى مصطفى عبد الرازق أن في علم أصول الفقه، بداية للمنهج العقلي عند المسلمين وأن الإمام الشافعي هو أول موجِّه لأصول الفقه إلى الإتجاه العلمي وأن أصل الفلسفة الإسلامية يبدأ بالإمام الشافعي بكتابه في أصول الفقه.

وبذلك يكون مصطفى عبد الرازق صاحب مذهب فلسفي، وإذا لم يكن قد دوّن مذهباً فلسفياً بالمفهوم الإصطلاحي لكلمة «المذهب» ففي وسعنا أن نجد عناصر هذا المذهب في كتبه وكتاباته وفي أحاديثه، وأحداث حياته، ومذهبه في النهاية، ومنذ البداية هو المذهب

(١) مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن طفيل وغيرهم.

القائم على الفلسفة الإسلامية الإنسانية، التي تتمثل تعاليم الدين.. قرآنا وسنة، وتتحلى بالمثل العليا الخالدة... مثل الحق، والخير، والجمال.

٣ - تلاميذه:

لقد ألقى مصطفى عبد الرازق بالفعل شعلة ما زالت مستعرة الأوار أضاءت الطريق أمام مدرسته الإسلامية. وليس مصطفى حلمي[١] هو النبتة الوحيدة بل هناك أشجار كثيرة وارفة في حديقة مصطفى عبد الرازق الفكرية والتي تفرّع عنها اتجاهات وتيارات الفلسفة المعاصرة، فقد واصل تلاميذه تطوير آرائه في كافة مجالات الفلسفة، فاتجه بعضهم للتصوف: محمد مصطفى حلمي والتفتازاني وبعضهم جعل اهتمامه تطوير علم أصول الفقه كعلم فلسفي أصيل، النشار الذي اهتم بالناحية المنطقية والعلمية في الفكر الإسلامي، ثم حسن حنفي وتلاميذه واهتم الدكتور عبد العزيز عزت بالناحية الإجتماعية والأخلاقية في الفكر الإسلامي، والأهواني الذي اتجه إلى دراسة التربية عند المسلمين. وكذلك الدكتور غلاب الذي اتخذت الفلسفة على يديه صورة أكاديمية في جامعة الأزهر. وبذا كان «لتلاميذ الشيخ»[٢] التغطية الكبيرة للجامعات المصرية بفضل من الله جلّ وعلا.

رحم الله الشيخ الفيلسوف مصطفى عبد الرازق.

٤ - ومن مصنفاته:

١ ـ ترجمة فرنسية لرسالة التوحيد للشيخ محمد عبده.

٢ ـ التمهيد لتاريخ الفلسفة.

٣ ـ الدين والوحي في الإسلام.

٤ ـ الإمام الشافعي.

٥ ـ الإمام محمد عبده.

---

(١) هو الأستاذ الدكتور مصطفى حلمي أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم والفائز بجائزة الملك فيصل عام ١٤٠٦ هـ.

(٢) ويلاحظ أن منهم من عليه مآخذ كبيرة وبعضهم انحرف عن جادة الطريق في نهاية حياته، والله يهدي من يشاء.

الفصل الرابع

تأصيل التاريخ

سنبني خطة البحث في هذا الفصل على ما يهمّنا في هذا الجانب فنتكلّم أولاً عن الأسباب الداعية للقيام بتأصيل التاريخ، ثم نبحث عن معطيات التفسير الإسلامي للتاريخ، ثم نبيّن كيف يمكن تطبيق ما سبق على تاريخ البشرية منذ بدأ التاريخ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وذلك في ثلاثة مباحث مع التمهيد لهذه الدراسة بالاشارة إلى نظرة المنهج القرآني في تناول التاريخ.

فيكون هذا الفصل مشتملاً على تمهيد وثلاثة مباحث هي:

تمهيد : المنظور الإسلامي للتاريخ.
المبحث الأول : دواعي التأصيل.
المبحث الثاني : التفسير الإسلامي للتاريخ.
المبحث الثالث : المسيرة الإسلامية للتاريخ.

تمهيد

المنظور الإسلامي للتاريخ

يحتل التاريخ في المنظور الإسلامي مكانة خطيرة، ويستمد هذا المنظور أساسه من القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ.

إن التاريخ في هذين المصدرين لا يمثل بحال «توجيهاً دراسياً» (أكاديمياً) صرفاً صوب الماضي لتحقيق السيطرة على جزئياته وتفاصيله، ولكن لتوجيه الأنظار إلى مؤشراته الرئيسية وقوانينه الفعالة، إلى السّنن والنواميس التي يعمل من خلالها، إلى المصائر التي تنساق إليها الوقائع والأحداث وفق هذه المجموعة من الشروط أو تلك وبهذا نجح المنظور الإسلامي في تحويل المسألة التاريخية من عملية «أكاديمية» إلى فعل «حركة وجدل» فعّال بين الماضي والحاضر والمستقبل، تنبيهاً وتحذيراً، ترغيباً وحثاً، إلى قيم مستمدة من الواقع يمكن أن تفعل فعلها في كل زمان ومكان، فتصبح بهذا عبرة لمن اعتبر، وتحذيراً لمن ولّى وأدبر، وترغيباً لمن أقدم واستجاب[1].

ومن المعلوم أن القرآن الكريم قد حفل بالمسألة التاريخية بحيث لا تكاد تخلو سورة من سوره من عرض لواقعة تاريخية، فوضع بهذا منهجاً كاملاً في التعامل مع التاريخ واستخلاص العبرة والقوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية فيه، كما ربط هذه القوانين بالقواعد الأخلاقية وبالغاية التعليمية، معبّراً عن هذه القوانين بأنها «سنن الله»[2]: مثلا: ﴿سنة

(١) انظر حول إعادة التاريخ الإسلامي، عماد الدين خليل، دار الثقافة بيروت، ط أولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٨٠ وما بعدها.

(٢) انظر التفسير الإسلامي للتاريخ، عماد الدين خليل، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٥ م، ص ٨ .

الله في الذين خلوا من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾[1]. وبهذا يكون القرآن قد قدم لنا وللبشرية أصول «منهج متكامل» في التعامل مع التاريخ البشري، منهج يتمثل في عرض الوقائع التاريخية التي تحكم الظواهر الاجتماعية - التاريخية ثم الإنتقال من عرضها إلى استخلاص القوانين والنواميس التي تحكمها، حتى تكون عبرة وعظة للبشرية عبر مسيرتها إلى يوم الدين.

ويعز البعض إلى ابن خلدون أنه كان أول من مارس هذا «المنهج» القرآني في مقدمته المشهورة. ويرى البعض أنه لا يدري سبباً صدّ المسلمين الأوائل عن اكتشاف هذا المنهج والتعامل معه سوى أن الفكر التاريخي لم يكن قد بلغ درجة من النضج والتطوّر تتيح له ذلك أساساً[2].

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٦٢ .

(٢) انظر: التفسير الإسلامي للتاريخ، عماد الدين خليل، مرجع سابق، ص ٥، ٩ .

دواعي التأصيل

بيّنا فيما سلف كيف اتخذ المفكرون المسلمون التوثيق وسيلة لتحقيق المنهج الإسلامي في التاريخ. وفي حقبتنا المعاصرة استهدف هذا المنهج لعدوان مزدوج المصدر: من الخارج (من الغرب)، بل ومن الداخل؛ من الخارج من كل حاقد على الإسلام ومن كل عدوّ له من الغرب، ومن الداخل من تابعي الغرب والمؤمنين بفكره وعلى رأسهم طه حسين ومدرسته وموازيه النازحين من الشام وعلى رأسهم جورجي زيدان الذي ألّف مجموعة من القصص تحت اسم «روايات الإسلام» تتناول التاريخ الإسلامي، ولم يكتبها من أجل إحقاق الحق، ولم تكتب لتعبّر عن التاريخ الصادق، وإنما كتبت لتشويه الصورة الإسلامية، وتزييف الخلق العربي الأصيل الفاضل، متبعاً منهج الإستشراق والتبشير والتغريب حاملاً شبهاته وسمومه وعاملا على غرسها في أبحاث التاريخ الإسلامي[1]. ونحاول توضيح ذلك في مطلبين هما:

المطلب الأول : إملاء الغرب علينا لتاريخه المخالف لواقعنا.

المطلب الثاني : الهجوم على تاريخنا من الداخل.

(١) أنظر: – جيل العمالقة والقمم الشوامخ في ضوء الإسلام، أنور الجندي، ص ٧٧ .
– الحمد لله هذه حياتي، د/عبد الحليم محمود، دار المعارف بمصر، ص ١١٢ .

المطلب الأول

إملاء الغرب علينا لتاريخه المخالف لواقعنا

شكّل الفكر الغربي مفهومه للتاريخ في ضوء التفوق الذي أحرزه على الشرق في القرون الأخيرة وفي ظل اندفاعاته الإستعمارية إلى أرض المسلمين للسيطرة على ثرواتهم وخاماتهم وأسواقهم.

وهكذا مال المفكرون والمؤرخون الأوربيون منذ عهد اليونان والرومان حتى اليوم إلى أن يتبصروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوربي والتجارب الثقافية الغربية وحدها، اعتقاداً منهم أن حياتهم هي النموذج الصحيح الوحيد الذي يمكن أن يتخذ مقياسا للحكم على سائر طرائق الحياة، واعتقادا منهم أن كل مفهوم ثقافي أو اجتماعي أو أدبي يتعارض مع نموذجهم إنما ينتمي حتماً إلى درجة من الوجود أدنى وأحط، ويعتبرون المدنيات السابقة مجرّد فصول متتابعة في كتاب وحيد فريد آخره دون شك المدنية الغربية[1].

أما فيما يتعلق بالإسلام فإن الإحتقار التقليدي من جانب الغرب له أخذ يتسلل في شكل تحزب غير معقول إلى بحوثهم العلمية، وبقي هذا الخليج الذي حفره التاريخ بين أوربا والعالم الإسلامي منذ الحروب الصليبية غير معقود فوقه بجسر، ثم أصبح احتقار الإسلام جزءاً أساسياً في التفكير الأوربي، بعد أن مهّد لهذا المبشرون النصارى، الذين كانوا يعملون في البلاد الإسلامية[2].

---

(١) الطريق إلى مكة، محمد أسد، ترجمة عفيف بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ص ١٧ وما بعدها.

(٢) الإسلام على مفترق الطرق، محمد أسد، ص ٦٠ - ٦١ .
- إطار إسلامي للفكر المعاصر، أنور الجندي ص ٢١٣ .

ولقد ترتّب على تطبيق المنهج الغربي للتاريخ وهو منهج مادي وعلماني، بقطاعيه النصراني و «الديالكتيكي»[١] أن شابت دراسة تاريخنا أخطاء عديدة وثغرات لا تحصى، لقّنها الغرب لأبنائنا أثناء دراستهم ورسّخوها في أذهانهم، الأمر الذي أثّر على المسيرة السليمة لدراسة المنهج الإسلامي القويم.

ومما لا شك فيه أن هذا السبب بذاته يحفزنا نحن المسلمين إلى أن نعدّل من مسار التاريخ الإسلامي على نحو يتحرر فيه من تبعيته للفكر الغربي، فنعدّ له من الأدوات والإمكانات ما يساعد المؤرخ على عرض وقائعه بأكبر قدر من الأمانة والموضوعية، وأول ما نبدأ به: تعديل مناهج التعليم عندنا فهي الآن تابعة للمنهج الغربي ومن شأنها أن تتخم عقول النشئ بتفاصيل حملة ممجوجة، وتعالج التاريخ معالجة زمنية وبأسلوب منفر[٢].

كما ينبغي علينا أن ننقي تاريخنا من الدس الذي اعتراه ويتمثل في إثارة الخلافات بين الدول الإسلامية وحكامها وولاتها. وكذلك طرح جوانب مسمومة من التاريخ الإسلامي والإدّعاء بأنها أعمال ثورية وايجابية وخاصة منها ما يتعلق بالحركات التي قام بها خصوم الإسلام لضربه من الداخل: كالقرامطة والزنج والبابكية وغيرها. ولا سبيل إلى اعادة تشكيلنا للتاريخ الإسلامي على نحو قويم إلاّ أن نسلك طريقين في وقت واحد:

الأول : أن ننقيه من الشوائب فنبرز صفحاته المشرقة من البطولة والنضال والكفاح والمقاومة على مدى العصور، فضلا عن استخلاص العبرة والموعظة من فترات الوهن والضعف التي اعترت الدولة الإسلامية[٣].

أما الطريق الثاني: فيتمثل في حاجتنا الملحة إلى وجود طبقة جديدة من المؤرخين المزودين بالأدوات والإمكانات العصرية التي تساعد المؤرخ على عرض وقائع تاريخنا بأكبر قدر من الأمانة والموضوعية، حتى يتسنى لهم أن يعيدوا عرض تاريخنا الإسلامي وتحليله

---

(١) الديالكتيكي: حتمية التاريخ أو التاريخ الجدلي التي نادى بها كارل ماركس.
(٢) نحو تعميق الوعي التاريخي المصري، د/رؤوف عباس حامد ص ٢٥ .
(٣) أنظر: إطار إسلامي، مرجع سابق، ص ٢١٣ .

بكل حيويته وتدفقه وامتداداته الأفقية والعمودية وعناصره الظاهرة والباطنة، حتى يتيح لجيلنا المعاصر والذي يليه فهما أعمق لهذا التاريخ وإدراكا أشد تركيزا لعناصر تطوره، ورؤية أكثر وضوحا لخطوط سيره ومنعطفاته الفاصلة[1].

(١) حول اعادة كتابة التاريخ، عماد الدين خليل، ص ١٢٩، مرجع سابق.

المطلب الثاني

الهجوم على تاريخنا من الداخل

قال الله تعالى في محكم كتابه: ﴿**إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم أعمالهم فهم يعمهون**﴾[1].

ومن الذين كالوا وكادوا للإسلام، من الذين لا يؤمنون بالآخرة فزيّن الله لهم أعمالهم وشرورهم فهم في عمى وظلام. وهم يزهون ويتعالون بأنهم «ممن خلق الله لهم عقولاً تجد من الشك لذة، وفي القلق والإضطراب رضا[2]، وأنه من فئة «حسبك أنهم يشكّون فيما كان الناس يرونه يقيناً، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه»[3].

فهو بهذا – والعياذ بالله – يسلك الطريق البعيد عن الايمان، ويستريح عندما يجنح إلى الظلم والعصيان. ويبعد عن قول الله تعالى: ﴿**ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم وكرّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان**﴾[4] ولكنه أوضح ما بداخله – بكل وقاحة وجهل – أنه كاره للإيمان، مقابل كل حق بالجحود والنكران، سعيد قلبه بكل قلق وعصيان. إنه من اجتهد مع الشيطان في كل ميدان، إنه طه حسين..

يأتينا في هذا الشوط ليفسق عن ربقة الدين تماماً، ويسلك طريق الإلحاد نهاراً جهاراً،

---

(١) سورة النمل، الآية: ٤ .

(٢) في الشعر الجاهلي، طه حسين، ص ٥ .

(٣) ذات المرجع، ص ٦ .

(٤) سورة الحجرات، الآية: ٧ .

ولا يكتفي بإلقاء نفسه في غياهب الظلام بل أصبح داعياً له بين الناس وبين طلاب الجامعة أمل الأمة في مستقبلها ونجده في هذا الشوط: «لا بعقيدة المسلمين أخذ، ولا بمجاملة المسيحيين اقتدى، بل طريقته هي طريقة المبشّرين بعينها، تشعرك وقاحة الكاتب وغروره وانتثار عقده»[1].

فكانت دروسه الأولى «في الشعر الجاهلي» كفراً بالله، وسخرية بالناس، فكذب الأديان وسفّه التواريخ وكثر غلطه وجهله، فلم يكن في الطبيعة قوة تعينه على حمل كل ذلك والقيام به إلا المكابرة واللجاجة، فمرّ يهذي في دروسه، ولا هو يثبت الحقيقة الخيالية، ولا يترك الحقيقة الثابتة[2].

والسؤال الوارد هنا هو: كيف سفّه طه حسين التواريخ، وكذّب الأديان وخاصة قوله في القرآن؟

وللإجابة: لننظر في حماقة طه وأكاذيبه التي زعمها في القرآن، ووقاحته العجيبة فيما يكتب جهلاً بأساليب الكتابة وذوقها واسترسالاً مع طبعه الأحمق السفيه.

يقول: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً؛ ولكن ورود هذين الإسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل وإبراهيم إلى مكة.. قال: ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية، والتوراة والقرآن من جهة أخرى»[3].

ويردّ عليه في هذه المقولة الأستاذ مصطفى صادق الرافعي - رحمه الله - بما يليق بإفكه وافترائه فيقول الرافعي: فانظر في هذه الوقاحة، في قوله: «للقرآن أن يحدثنا» كأنه زعم زاعم له أن يقول وأن لا يقول، وإذا لم يكف النص في كتاب سماوي تدين له الأمة كلها

(١) تحت راية القرآن (المعركة بين القديم والجديد)، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٧، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م ص ٢١٥ .

(٢) المرجع السابق، ص ٨ .

(٣) في الشعر الجاهلي، ص ٢٦، مرجع سابق.

لإثبات وجود المنصوص عليه فما بقي معنى لتصديقه، وما بقي إلاَّ أن يكون القرآن كما يزعم المستشرقون أساتذة طه حسين وأولياؤه كلاماً من كلام النبي ﷺ نفسه، ومن نظمه وعمله كما نقل عن هذا الخرف المسمى كليمان هوار، فهو يدخله ما يدخل كلام الناس من الخطأ والغفلة والحيلة والكذب، فله أن يزعم ما شاء ولكن ليس علينا أن نصدّق أو نطمئن، وإذا هو ذكر اثنين من الأنبياء، وإذا هو ورد فيه قوله تعالى: ﴿**وإذ يرفعُ إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل**﴾[1] فذلك غير كاف في رأي الجامعة المصرية[2] لإثبات أن إبراهيم وإسماعيل شخصان كان لهما «وجود تاريخي»، ولا أنهما هاجرا إلى مكة ورفعا قواعد البيت الحرام وبنيا الكعبة، وإذن فالقصة في رأي الجامعة المصرية من الأساطير الموضوعة ومما يلتحق بحيل الروائيين التي يشدون بها المعاني الاجتماعية، والسياسية، والتاريخية، ويؤتى بها في الرواية على أنها من الكذب الفني توصلاً إلى سبك حادثة أو تقرير معنى أو شرح عاطفة[3].

وبعد أن طاب لطه حسين هذا الخوض السافر في كتاب الله، لم يقف عند حد، وأخذ في تكملة رحلته التي نزعت كل صور الإيمان من قلبه وأدخلته في ضلال الكفر وزيغه. وتزيّن له عمله فأدلج في تكذيب القرآن فيما يقول بمنهجه الذي توهمه: «الشك»[4] الذي يجد فيه اللذة، وفي القلق والإضطراب الذي يرضيه. فيقول: «فقريش إذن كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية، ونهضة دينية وثنية، وهي بحكم هاتين النهضتين

(١) سورة البقرة، الآية: ١٢٧ .

(٢) باعتبار طه حسين من منسوبي الجامعة وهو يقول هذا القول ولم تحاسبه الجامعة عليه فكأنها تتفق معه في رأيه. وأصبحت الجامعة هي المتهمة بازاغة عقيدة مائتي طالب (هم طلبة طه حسين في كلية الآداب في ذلك الوقت).

(٣) تحت راية القرآن، الرافعي، ص ١٥٢ .

(٤) لقد إدّعى طه حسين أنه يستخدم (منهج ديكارت) والحقيقة أن الذي قدمه ليس منهج ديكارت، وقد ترجم الأستاذ الخضيري كتاب ديكارت، مقال عن المنهج، ليؤكد أن ما قدّمه طه حسين ليس هو منهج ديكارت، فمنهج ديكارت ذاته مأخوذ من كتاب (المنقذ من الضلال) للإمام الغزالي، وقد بدأ ديكارت منهجه من عبارة الغزالي: (اتخاذ الشك طريقاً إلى اليقين). ولكن طه حسين استعمل هذه النظرية لإنكار كل قطعي وحقيقي ويقيني، ولقطع الطريق على القيم الجامعة المتكاملة ولفصل الأدب عن الفكر، ولأن يترك الباحث المسلم دينه وقوميته عندما يبحث في أي أمر من الأمور. (لتفصيل أكثر أنظر: محاكمة فكر طه حسين، أنور الجندي، دار الإعتصام، ص ١٤٢ وما بعدها).

كانت تحاول أن توجد في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة... قال: وإذا كان هذا حقاً، ونحن نعتقد أنه حق، فمن المعقول أن تبحث هذه النهضة الجديدة لنفسها عن أصل تاريخي قديم يتصل بالأصول التاريخية الماجدة التي تحدّث عنها الأساطير، قال: وإذن فليس ما يمنع قريشاً من أن تتقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم.. كما قبلت روما قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعها اليونان تثبت أن روما متصلة باينياس ابن بريام صاحب طروادة»[1].

ومعنى كلام طه حسين هذا: زعمه أن قريشاً قبلت هذه الأسطورة الخرافية التي تثبت أن الكعبة من بناء إسماعيل وإبراهيم، فأخذها من وضع القرآن عن قريش لأنه منهم، وبذلك يجزم هذا «الآبق» أن في القرآن كذباً وتلفيقاً، لأن الأسطورة حديثة العهد ظهرت قبل الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب ديني. أي فإنها كذب صريح يعلم الإسلام أنه كذب، ويتغفل به العرب لسبب، فماذا بقي من هذا الدين الذي يتناول الخرافة المخترعة قبل الإسلام بقليل ويوردها في كتابه على أنها منزلة من السماء، وأنها وحي يوحى؟

ثم يزعم عميد الأدب أن قصة إبراهيم «حيلة» في إثبات الصلة بين اليهود والعرب، وبين الإسلام واليهودية وبين التوراة والقرآن[2].

وهو في هذا يرى: أن ظهور الإسلام قد اقتضى أن يثبت الصلة بينه وبين ديانة اليهود والنصارى، وأن القرابة المادية بين العرب واليهود لازمة لاثبات الصلة بين الإسلام واليهودية، فاستغلها لهذا الغرض. ولنا أن نتساءل يا ترى لماذا.. لماذا لم يبيّن السبب في عدم اهتمامه أيضاً بمثل تحايله هذا لتوثيق الصلة بين الإسلام والنصرانية؟ ليس هناك إجابة على ذلك، إلاّ أنه كان بوقاً واعياً، منمّقاً لما ينقله عن المستشرقين اليهود[3] ليثبت فكرهم وينقله بمزيد من

(١) في الشعر الجاهلي، مرجع سابق، ص ٢٨ .
(٢) انظر: تحت راية القرآن، ص ١٥٢ وما بعدها.
- إطار إسلامي، مرجع سابق، ص ٢٠٥ .
- طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، محمود مهدي الإستانبولي، المكتب الإسلامي - الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ٦٠٦ وما بعدها.
(٣) أمثال المستشرق اليهودي مارجليوث وغيره.

الحقد منه، وفي هذا نجده ينشيء الأساس للفكر اليهودي ببث فكرة السامية[1] الذي أراد بها اليهود محو كل مجد قديم للعرب وللغتهم العربية، ثم إلصاقه باليهود ولغتهم العبرية التي كانت قد اندثرت منذ زمن بعيد.

واتبع طه حسين هذا المنهج للتشكيك في كل ما هو ثابت من حقائق تاريخية وعلمية. ليصل إلى هدف في ذات نفسه. وكل ما استند إليه من الأدلة قوله: (ليس يبعد أن يكون)، أو (فما الذي يمنع)، أو (ونحن نعتقد)، أو (وإذن فنستطيع أن نقول)، أو ما شابه ذلك[2].

«وننتهي من كل هذا، إلى أن (منهج الشك)، الذي حمله طه حسين، ليس هو منهج الغزالي الذي اصطنع منهج الشك البعيد، ولا منهج ديكارت، الذي قصد به الخروج من دائرة الأساطير[3]، وإنما هو منهج زائف يراد به إثارة الشبهات في وجه كل حقيقة علمية

---

(١) السامية: اشتق الإسم من سام بن نوح، ويتّسع المصطلح الآن حتى يشمل الشعوب الآتية: العرب، الأكاديين من قدماء البابليين، الآشوريين، الكنعانيين: (الأموريون، المؤابيون، الآدوميون، العمونيون، الفينيقيون)، (القبائل الآرامية المختلفة وفيها اليهود)، وجزءاً كبيراً من سكان أثيوبيا، تلك الشعوب جميعاً يشملها «الساميون» وخصوصاً لأن لغاتها قاطبة انحدرت من أصل لغوي واحد، وهو اللغة السامية (انظر: جدول اللغات).

وهناك دليل آخر، هو التشابه في الصفات الجسمية، وفي مظاهر الحضارة. وهناك نظرية تقول: إن جزيرة العرب الموطن الأصلي للساميين، ومنها تمت هجرات متتالية إلى بلاد ما بين النهرين، ومنطقة شرقي البحر المتوسط، ودلتا النيل «ونتج عن هذه الهجرات خلال الفترات الزمنية خليط متباين من القبائل» التي كلما انتقلت من مكان إلى آخر اتصلت وامتزجت بإسلام الساميين وغير الساميين. ففي بلاد الرافدين اتصل الساميون بالحضارة السومرية، واستطاعوا أن يسودوا بلغتهم، مع نهضة سرجون ملك آكاد، وحمورابي ملك بابل. (أنظر: سومريون)، وفي فينيقيا، طوّر الساميون التجارة والملاحة ونشروها في بلاد شواطيء البحر المتوسط، وأصبحوا أول من ارتاد البحار بجدارة. (أنظر: فينيقيون). أما جماعة اليهود التي اخترقت شبه جزيرة سيناء إلى شرقي دلتا النيل واستقرت بعد ذلك في فلسطين فقد كوّنت أمة دينية جديدة (أنظر: يهود. ويهودية).

(أنظر: الموسوعة العربية الميسرة، ص ٨٤٩ وما بعدها).

– موسوعة المورد، دائرة معارف إنجليزية عربية مصوّرة، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣ م، جـ ٩ ص ٢١ .

– بهجة المعرفة – مسيرة الحضارة، الطبعة الثانية، الشركة العامة للنشر والتوزيع، لبنان، ص ٥٤، ٥٥ .

(٢) أنظر الأمثلة القليلة من كتاباته الواردة في الصفحات السابقة على سبيل الاستدلال لا التقصّي.

(٣) حيث أن البيئة التي عاش فيها ديكارت كانت ما تزال تعيش على الأساطير والخرافة، وتتداوى ببقايا رفات القديسين.

يقينية، وإثارة كل عوامل القلق والإضطراب في نفوس الشباب المسلم، لينكر قيمه الأساسية[1].

ويكفينا ما أوردناه من تزييف طه حسين للتاريخ الإسلامي بمنهجه الذي كذب في انتحاله، وقوله الذي زاد في ضلاله، يكفينا هذا لنضع مؤشراً لهذا الفكر وهذا المنهج، لا ردّاً ولا نقداً، وإنما توضيحاً وتنبيهاً.

ولم يكن طه حسين وحيداً في طريقه الشائك المظلم. ولكن له ردف كثير من مثله أو أكثر منه، فمنهم من عاضده في عصره، ومنهم من تابعه من بعده[2].

وبعد أن استعرضنا ما سبق من هجوم سافر، وسموم مدسوسة على تاريخنا الإسلامي، لنستطلع طرفاً مما يجب عمله لتصحيح مسار التاريخ الإسلامي بنظرة شاملة كاملة. وذلك بعرض عمل أراه – من وجهة نظري – بداية على «الطريق» لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي وتأصيله. وهو كتاب «المسيرة الإسلامية للتاريخ».

---

(١) محاكمة فكر طه حسين، مرجع سابق، ص ١٤٧ .

(٢) أمثال: جورجي زيدان برواياته عن تاريخ الإسلام وتشويهه بجعل عقدة فلسفته هي المرأة والجنس والعشق والهوى. وكذا عبد الرحمن الشرقاوي في القريب المعاصر وغيرهم كثير.

المبحث الثاني

التفسير الإسلامي للتاريخ

استخلص أحد المتخصصين(١) في التاريخ الإسلامي المعاصر عدة مزايا للتفسير الإسلامي للتاريخ، نجملها فيما يلي:

أولاً: المرونة وعدم التأزم المذهبي:

وتتمثل هذه الميزة في أنه يعرض أو يذكر الواقعة التاريخية كما حدثت بأمانة ودقة، دون أن يتحزب في عرضها أو في ذكرها، ودون أن ينفعل في ذلك متأثراً بوجهة نظر شخصية، ولكنها دائماً الحيدة والأمانة والموضوعية.

وهكذا استمد التفسير الإسلامي للتاريخ أساسه من رؤية المولى عزّ وجلّ التي تعلو على الزمان والمكان وتتجاوز مواضعات العصر النسبية.

وفي ضوء هذه الميزة، يمكننا أن نحكم على سائر الأنواع المختلفة في التفسير بأنها انحرفت أو إنحازت أو شطّت أو مالت، وليس التفسير «المادي للتاريخ» على يدي ماركس وإنجلز ببعيدة عنا، بعد أن ثبت زيفها نظرياً، ثم تخلّت عنها في عامنا هذا وما سبقه سائر البلاد الشيوعية بعد أن قادها إلى الخراب ودفع بها إلى الفقر.

---

(١) هو الدكتور عماد الدين خليل أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة بغداد.

ثانيا: الواقعية:

فالإسلام يعطي الواقعية التاريخية حجمها الحقيقي الواقعي، وهذا مستمد من نزعة الإسلام العالمية وسموّه على الكيانات المحدودة المنغلقة على الإقليم أو اللون أو الجنس. ولنسق لهذا مثالاً بما حدث «يوم حنين» من هزيمة وفرار، فيورد القرآن الكريم الواقعة كما حدثت ثم يخاطب مهزومي أحد كأنهم كانوا هم السبب وراء الهزيمة. ليعلّم المسلمين من خلال واقعيته هذه ألاّ يبرروا أخطاءهم، كما يعلمهم أن يفيدوا من هذه الرؤيا الواقعية للتاريخ لصياغة النصر المرتجى مستقبلاً.

ثالثا: الناموسية: أو استخلاص القوانين التاريخية:

ويتم هذا بإستخلاص القاعدة العامة الموضوعية التي حكمت ما حدث وتحكم ما سيحدث، ويعبّر القرآن الكريم عن هذا «بالسنن» التي ينبغي على المفسّرين الإسلاميين اعتمادها عند تفسيرهم للوقائع التاريخية.

رابعاً: الشمولية:

حيث ينفتح التفسير الإسلامي للتاريخ على كافة «القوى الفاعلة» في الحركة التاريخية: المنظورة وغير المنظورة، العقلية والوجدانية، المادية والروحية، الطبيعية والغيبية، ويرفض تجزئة الرؤيا.

خامساً: التوثيق والتثبت من المصدر:

إعتمد معظم المؤرخين المسلمين القدماء على توثيق ما يذكرونه من وقائع أو أحداث، وقد تجلّى هذا واضحاً في مجال علم الحديث حيث كان، أورد العلماء كل خبر منسوباً إلى راويه ليعرف القارىء قوة الخبر عن طريق رواته الثقات، أو ضعف الخبر إذا كان رواته غير ذلك.

وفي هذا يقول الحافظ بن حجر (في لسان الميزان):

«إن الحفّاظ الأقدمين يعتمدون في روايتهم الأحاديث الموضوعة مع سكوتهم عنها

على ذكرهم الأسانيد، لاعتقادهم أنهم متى أوردوا الحديث بإسناده فقد برئوا من عهدته، وأسندوا أمره إلى النظر في اسناده». لقد كان المؤرخون «يجولون في أقطار الشرق والغرب بحثاً عن الحقيقة، وتحريا لصحة الخبر، ونقد الرواة والتثبت من صدقهم.. وقد خلفوا لنا ثروة ضخمة من المعلومات المفصلة المؤقتة توقيتاً دقيقاً والمسنودة إلى مراجع من الثقات العدول»[١].

كما ورد في كتاب العواصم من القواصم لابن العربي قوله: «إنما ذكرت لكم ذلك لتحترزوا من الخلق، وخاصة من المفسّرين والمؤرخين، وأهل الآداب فإنهم أهل جهالة بحرمات الدين، أو على بدعة مصرّين، فلا تبالوا بما رووا ولا تقبلوا رواية إلاَّ عن أئمة الحديث.. فإن الرواة ينشئون أحاديث فيها استحقار الصحابة والسلف، والإستخفاف بهم، واختراع الإسترسال في الأقوال والأفعال عنهم، وخروج مقاصدهم عن الدين إلى الدنيا، وعن الحق إلى الهوى، فإذا قاطعتم أهل الباطل واقتصرتم على رواية العدول، سلمتم من هذه الحبائل..»[٢].

ويخلص إلى القول: «وقد بيّنت لكم أنكم لا تقبلون على أنفسكم في دينار، بل في درهم، إلاَّ عدلاً بريئاً من التهم، سليماً من الشهوة. فكيف تقبلون في أحوال السلف وما جرى بين الأوائل ممن ليس له مرتبة في الدين، فكيف في العدالة؟[٣].

(١) حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، عماد الدين خليل، مرجع سابق، ص ٣٨ .

(٢) العواصم من القواصم، أبو بكر بن العربي، تحقيق محب الدين الخطيب، الطبعة الثانية، الدار السعودية، ١٣٨٧ هـ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

المبحث الثالث

المسيرة الإسلامية للتاريخ

وهذا المبحث هو ذات عنوان كتاب الأستاذ منير محمد غضبان والذي عنيناه في دراستنا هذه وسنقوم - بإذن الله - بتقديم لفتة موجزة عن منهج هذا الكتاب.

وبدراسة هذا المنهج تتضح لنا صورة هذه المسيرة.



المطلب الأول

نهج هذا الكتاب

أساسه اعتبار أن القرآن الكريم هو المصدر الرئيسي الأول للتاريخ الإسلامي، ويعتبر هذا الكتاب محاولة حية لدراسة أحداث التاريخ الإسلامية والعالمية على ضوء الإسلام. وكان المنطلق في وضعه مسارين متلازمين:

المسار الأول:

هو التفسير الإسلامي للتاريخ، الذي يعتبر تاريخ البشرية كله صراعاً بين الإسلام والجاهلية، بين منهج الله ومنهج البشر.

وبذلك يكون الإسلامُ على ضوء هذا المفهوم يمتد من آدم عليه السلام حتى يرث الله الأرض ومن عليها[1] انطلاقا من قول الله عز وجل: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[2].

وقوله تعالى:

﴿**ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين**﴾[3].

وقوله:

﴿**قال اهبطوا منها جميعاً. فإما يأتينكم منّي هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم**

---

(١) أنظر: المسيرة الإسلامية للتاريخ، منير محمد غضبان، مكتبة الحرمين بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ٨، ٩ .

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩ .

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٩ .

ولا هم يحزنون، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[1].

ويتضح من هذه الآية أن التاريخ الإسلامي تاريخ عقيدة يشمل تاريخ المؤمن لتوضيح الإيمان وما يترتب عليه، كما يوضح تاريخ من كفر وكذب بالآيات.

المسار الثاني:

هو اعتبار وحدة الأرض كلّها. وحدة البشر جميعاً وتساويهم بالنسبة لرسالات السماء.

فلا مجال للتعالي العرقي أو التمايز العنصري لشعب أو أمّة أو جنس، فالكل سواء، والتمايز إنما يكون بمعيار آخر، إنه التقوى. لقوله تعالى:

﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير﴾[2].

وقول الرسول ﷺ: «كلكم لآدم، وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي، ولا أحمر على أسود إلاَّ بالتقوى أو بعمل صالح»[3].

ويذكر مؤلف الكتاب في مقدمته بأنه سبق بدراسات عامة شاملة على أساس المنهج الإسلامي الشامل.

من هذه الكتب:

١ ـ التفسير الإسلامي للتاريخ للدكتور عماد الدين خليل.

٢ ـ أضواء على التاريخ الاسلامي للدكتور فتحي عثمان.

٣ ـ نظرات في التاريخ الإسلامي للدكتور عبد الرحمن حجي.

ويقول عن هذه الكتب الثلاثة:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٨ - ٣٩ .

(٢) سورة الحجرات، الآية: ١٣ .

(٣) رواه البخاري، جهاد ١٣ - وابن حنبل ٥٠٦/٣ .

«وميزة هذه الكتب الثلاثة المذكورة أنها قادت القارىء إلى التعرف الصحيح على التاريخ الإسلامي، ودلّته كيف يقرأ التاريخ، وأعطته الخطوط الأولى لفلسفة الإسلام التأريخية. لكنها لم تقدم عرضاً تاريخياً للأحداث العامة على ضوء هذا المنهج المذكور، بل طلبت من القارىء أن يفعل ذلك»[١].

ويتبيّن لنا من هذا أن تلك الكتب عبارة عن أضواء هادية على طريق التأصيل الحقيقي للتاريخ الإسلامي. وبتأصيل المنهج المنطلق من القرآن الكريم ومن الآيات الكثيرة بين دفتي المصحف التي تعالج قضايا التاريخ، وتستخلص منها القيم الإنسانية والتوجيهات الحضارية التي تفيدها رحلة الأمم السابقة في مراحل قوتها وضعفها.

ونستطيع أن نؤكد أن المسلمين - طوال رحلتهم الحضارية - وقد وفّقوا في الإنطلاق من القرآن الكريم في علوم كثيرة أطلقوا عليها اسم (علوم القرآن) وكان انطلاقهم متعدد الجوانب، كثير العطاء في كل جانب، فلم يتوقفوا عند علوم القرآن بل انطلقوا إلى علوم أخرى مثل علوم اللغة العربية والطب والفلك وغيرها.

ولكننا نرى أنه مع هذه الكنوز الكثيرة سهلة المنال من التكثيف القرآني لقصص الأمم البائدة، وهذه المساحة الشاسعة التي أعطاها القرآن لرحلة الصراع بين الحق[٢] والباطل[٣]. إلاَّ أن الخط البياني في فقه المسلمين للحياة والتاريخ بقي متخلفاً، لا يوازي العطاء القرآني في هذا الجانب. وحتى مع ظهور بعض الومضات المتألقة لدى مفكّر عظيم كأبي محمد بن علي بن حزم (ت ٤٥٦ هـ) في كتابه: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، ومفكّر عملاق مثل أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)، وأخيراً لدى أكبر العلماء على الإطلاق في فقه التاريخ - قبل العصر الحديث - مؤرخنا العبقري عبد الرحمن ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)[٤].

---

(١) المسيرة الإسلامية للتاريخ، منير محمد غضبان، مرجع سابق، ص ٧، ٨ .
(٢) ويمثّله الأنبياء ومن آمن بهم.
(٣) ويمثّله أعداء الأنبياء المحافظون على سيطرة الكفر والفساد، والواقفون ضد الحرية والإيمان والعدل.
بتصرف أنظر: فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية، د/عبد الحليم عويس، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م ص ١١، ١٢ .
(٤) فقه التاريخ، عبد الحليم عويس، مرجع سابق، ص ١٢ .

وقد جاء الأستاذ منير محمد غضبان ليضرب مثالاً حياً، ويسوق نموذجاً متكاملاً لتأصيل التفسير الإسلامي للتاريخ. وكان هذا المثال بجمع أبحاث سابقة لثلاثة من المفكرين المسلمين[1]، وعرضها في صورة لتكمل بعضها البعض، وبهذا العرض المبسّط تم عرض المسيرة الإسلامية للتاريخ من لدن آدم عليه السلام حتى وقتنا الحالي.

(١) الثلاثة أبحاث للروّاد الثلاثة رحمهم الله، الأستاذ سيد قطب، والأستاذ عبد الحميد جودت السحار، والأستاذ أنور الجندي.

الخاتمة

وبعد فهذه الرحلة الطويلة، المتعددة الطرق والمسالك، المختلفة الغرض والاتجاه، والمتغيرة الأجواء والأنواء كانت رحلة شاقة أدعو الله أن ينفع بها.

رغم هذا التعدد والاختلاف والتغير وطول هذه الرحلة فإني على يقين بأني لم أتعدّ في هذا العمل عن أملي في أن أكون قد أحطت بالقضايا التي تهم المسلم الذي يغار على إسلامه، ويهتم بأمر المسلمين، فوضعت علامات مميزة واضحة على أدواء العالم الإسلامي وأمراضه المتعددة، إلتماساً للعلاج والخروج بالمسلمين من أسباب «الفتور»[1] إلى الأصالة الإسلامية الحقّة. وبذلك نكون قد وضعنا علامات إرشادية للباحثين ليتوجهوا إلى هذا المعترك الحياتيّ بين الإسلام وأعدائه ليكون النصر في النهاية بإذن الله للمؤمنين. ﴿**وكان حقاً علينا نصر المؤمنين**﴾[2] ولن تكون هذه الخاتمة ملخّصاً لما ذكرناه خلال هذا البحث، ولا إظهاراً لأهم النقاط التي تناولناها، ولكنها ستكون - بتيسير الله - كما أسلفت إشارات لخلاصة البحث ونتائجه حتى نسير على الدرب السليم، ونسلك الطريق القويم، لنصل إلى الفكر الإسلامي العظيم، الذي يربطنا ويربط الأجيال المسلمة بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ. فنقول:

١ ـ أين مصادر المعرفة للمسلم ؟ :

إن كل نهضة غير متصلة بالمصادر الأولى من القرآن والسنة فهي صحوة زائفة، بعيدة عن الطريق. ولذا فلا بد لنا من التنبه والفهم الكامل للتحديات المعاصرة التي تواجهنا بها

(١) كما أشار الكواكبي إلى ذلك في كتابيه «طبائع الإستبداد»، «وأم القرى».
(٢) سورة الروم، الآية : ٤٧ .

جاهلية القرن العشرين فنظل مرتبطين بأوليات الإسلام وأصولنا التاريخية، ونعود إلى منابع الإسلام الأصيلة، وليس إلى أي مصدر آخر. إيماناً كاملاً منا بأننا نملك منهج حياة رباني جامع شامل، هو: الإسلام.

فكما قدّم الإسلام لأمة الإسلام وللإنسانية كلها: المفاهيم والقيم التي أثرت في حياة المسلمين وفكرهم، فيما يتعلق بالعقيدة والشريعة والأخلاق. كذلك قدّم لهم نظام الثوابت والمتغيرات.

فالإسلام في ثقافته وفكره قائم على الوحدة الجامعة التي صنعها القرآن وهي وحدة مرنة، واسعة الجوانب رحيبة الأفق لا تتجمد ولا تتعصب، وإنما تملك قابلية التنوع والاقتباس مما يزيدها قوة. والذي تنصهر في داخلها العناصر، ولا تنحصر هي في الأمم. فكانت الحضارة الإسلامية على مدار العصور منذ فجر الإسلام.

٢ ـ من نحن ؟ :

«نحن قوم قد أعزنا الله بالإسلام، فاذا ذهبنا نلتمس العزة بغيره أذلنا الله»[١].

وعلينا أن نؤمن بأن قوة الدول الأجنبية المادية والعسكرية لا تكون حجة على صحة عقائدها ونظرياتها ومبادئها، وأن ضعف المسلمين وواقعهم المعاصر بدوره ليس حجة على الإسلام، أو وسيلة للطعن في مبادئه وعقائده ونظمه.

وعلينا أن نؤمن بأن اتجاهنا نحو إعادة بناء شخصيتنا من منابعنا الحقة، لتؤكد لنا أن الأمم إذا قدر لها أن لا تستورد إلا المصنوعات والأسلحة والمنتجات من البلاد الأجنبية، ولكنها لا تستورد العقائد والقيم[٢] وأن الجانب المادي في الحضارة الحديثة ليس له صلة أي صلة بالنظريات والأنظمة والمعتقدات.

---

(١) أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) انظر ما فعلته اليابان حينما اقتبست من الغرب العلم والتكنولوجيا (ولم تقف عندما هزمت في الحرب العالمية الثانية) مع محافظتها على تقاليدها وقيمها وعقائدها إبان نهضتها الحديثة، ولا زالت الأسرة اليابانية تأكل الأرز بالملاعق الخشبية.

وأن العلم في يد أمتنا لا يستهدف السيطرة والاستيلاء أو الاستعمار والظلم، أو تهديد البشرية بالدمار والفناء. ولكننا أمة حين تأخذ بأسباب العلم إنما تستهدف قاعدة دينها وقرآنها: أن تكون رحمة للبشرية وهداية لها، لأنها ستكون نموذجاً كريماً رباني المصدر، إنسانيّ النزعة. فنحن أمة لها فكرها الأصيل الذي هدى البشرية، وأقام دعائم الحضارة العالمية حين قدّم لها «المنهج العلمي التجريبي»، ومنهج المعرفة ذا الجناحين روحاً ومادة، وقدّم لها معطيات علوم النفس والاجتماع والأخلاق بل ومعطيات السياسة والاقتصاد والتربية التي أخذها الفكر الغربي واستنبطها وحجته أنه لم يأخذ من المسلمين شيئاً[1].

٣ ـ إلى أين: الأصالة أو المعاصرة ؟ :

إن من أهم مشكلاتنا الفكرية في واقعنا المعاصر إلى أين نتجه ؟ هل نجري وراء الغرب لنتبعه حذو القذة بالقذة ؟ ونأخذ حضارته حلوها ومرّها، صالحها وفاسدها[2] أم نجمد في الإطار الذي رسمه سلفنا الصالح ونرفض كل ما أتى من الغرب ؟ أم ماذا !؟

ويجيبنا عن كل تلك التساؤلات أستاذنا الشيخ مناع القطان في لغة سهلة واضحة، وتسلسل مقنع كاف فيقول: إن مد الحضارة الغربية الذي طوّق العالم الإسلامي بمفاهيم التقدم والمدنية جعل كثيراً من الناس ينبهرون بهذه الحضارة وقيمها، ويرون فيها المعيار الحضاري الصحيح. ويدعون إلى خروج المجتمع مما أصابه الإسلام به من جمود وتخلّف، واللحاق بركب المدنية المعاصرة، وأنه لا سبيل لذلك إلا بالانسلاخ من موروثاتنا، والتخلي عن التمسك بماضينا، وتقليد الإنسان الأوربي في كل شيء. وهؤلاء دعاة المعاصرة.

وكان رد الفعل لهذا الاتجاه المستغرب لدى أناس آخرين أنهم دعوا إلى الاستمساك بالتراث، والاعتزاز بالآباء والأجداد، والمفاخرة بالإسهامات المبدعة التي قدّمها المسلمون الأوائل في مجال الحضارة والثقافة والعلوم والتقنية، وهؤلاء هم دعاة الأصالة.

والذي يمعن النظر يدرك أن دعاة المعاصرة وقفوا عند محاكاة الغرب وتقليده، وعجزوا

---

(١) انظر: مقدمات العلوم والمناهج، مرجع سابق، ص ٢٣٨ .

(٢) كما أكد ذلك طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر (انظر ذلك بالتفصيل ص ٥٥٠ و ما بعدها.

عن الابتكار والإبداع، فظلت حياتهم تعاني من ذل التبعية، وأن دعاة الأصالة وقفوا كذلك عند الاعتزاز بالماضي والمباهاة به، وعجزوا عن أن يقيموا عليه بناءً حضارياً جديداً.

ومن الحق أن نقول: إنه لا حياة لأمة تنسلخ من ماضيها، ولا لأمة تقف عند الماضي ولا تساير الحاضر، فمواكبة العصر أمر لا بدِ منه، ولكنها لا تفقدنا الاحتفاظ بشخصيتنا الإسلامية، والإسلام يفرض علينا الإستمساك بمبادئه وقيمه وتراثه وأمجاده، ويدعونا إلى أن نتخذ من ذلك حافزاً لأن نواصل البناء على نهج الأسلاف، وأن نقتبس من الجديد كل نافع مفيد، ونبتكر ونبدع، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى الناس بها. وبهذا ينتفي التعارض بين الأصالة والمعاصرة، فالأصالة قاعدة والمعاصرة بناء جديد يقوم عليها[1].

وعلى ما سلف فإن المسلمين يعيشون عصرهم بمفهومهم الإسلامي الذي لا يضحي بالقيم ولا بالمنابع ولا بالأسس التي قامت عليها عقيدتهم وكيانهم، وهم قادرون على أن يعيشوا العصر على أساس الإلتزام بالأصالة.

فهم في إطار الأصالة يملكون حق الإختيار، فلا يفرض عليهم من الغرب شيء، فحاجتهم الأساسية كلها في العلوم «والتكنولوجيا»، يأخذونها مادة خاماً ويصهرونها في إطار وجودهم وعقيدتهم.

والأصالة تقتضي منهم العودة إلى الأصل والمنبع، إلى الأساس الأصيل، والقاعدة الإسلامية الأساسية التي بني عليها هذا المجتمع منذ خمسة عشر قرناً، بحيث توضع تلك القاعدة في مكان الحكم والاحتكام، بهذا يدخل المسلمون مرحلة المعاصرة في ضوء كاشف هو الأصالة.

والله غالب على أمره.

---

(١) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الإسلام، الشيخ مناع القطان، مقال بالمجلة العربية، العدد ١٤٠، رمضان ١٤٠٩ هـ، ص ٩٨ .

٤ ـ ما مدى الحاجة إلى الاسلام ؟ :

الدعوة إلى استئناف حياة إسلامية تستمد مقوّماتها من شريعة الإسلام ومن مبادىء الإسلام، دعوة تجيء في أوانها، وتلبي حاجة طبيعية في العالم الإسلامي، بل في العالم الإنساني في هذا الأوان، وليست هي رغبة فردية في العودة إلى الماضي، أو عاطفة دينية لا ترتكن إلى الحاجة الواقعية... لقد صحت الأمة الإسلامية فإذا السوس قد نخر عظامها وهدّ كيانها، سوس الفساد الخلقي والإنحلال النفسي، السوس الذي دسّه الإستعمار الخارجي ودسّه الفساد الداخلي، ولم يكن هناك من دواء يقتل هذا السوس، ويشفي ما بثه في كيان الأمة الإسلامية من انحلال وتفسّخ وانهيار، لم يكن هنالك من دواء إلا العقيدة الإسلامية، العقيدة التي تجعل العنصر الأخلاقي مقوماً أساسياً من مقوّمات الحياة، العقيدة التي تطهر الضمير فينبثق السلوك منه ظاهرا، كما ينبثق طهور الماء من طهور الينبوع، العقيدة التي تبني النفوس وتبني البيوت، وتبني المجتمعات على أسس من تقوى الله، بناءً راسياً راسخاً عميق الجذور.

كل ظروف الحياة الإسلامية، وكل تاريخها، وكل ضروراتها، كلها كانت تهتف بها إلى الإسلام راية للمجتمع والكفاح، وفكرة للتنظيم والإصلاح، وعقيدة للبناء والفلاح ولم تكن رغبة طارئة، ولا نزعة عارضة ولا عاطفة متحمسة، لم يكن شيء من هذا الدافع إلى محاولة استئناف حياة إسلامية في هذه الرقعة الطويلة العريضة. إنما كانت حاجة عميقة الجذور، قوية الدوافع وحقيقية المقوّمات، وهذا هو الذي مكّن لها في الأرض وجمع النفوس حولها والقلوب في شتى أقطار الإسلام، وهذه الدعوة لا تلبي اليوم حاجة الأمة الإسلامية وحدها، إنما هي تلبي كذلك حاجة الانسانية جمعاء.

إن البشرية تعاني اليوم مثلما كانت تعانيه قبيل ظهور الإسلام من إنهيار خلقي شنيع، وتفسّخ نفسي قاتل، وحيرة مقلقة لا قرار فيها ولا اطمئنان وعداوات دولية... ومظالم إجتماعية فاشية في كل صقع وفي كل أرض، تختلف أعراضها وتتشابه آثارها في تحطيم الكيان الإنساني، فإذا شاء أحد أن يعدل أقام عدله لطائفة على حساب طائفة أخرى، وحطّم طبقة لتسود طبقة.. وليس هناك اليوم من فكرة يمكن أن تنضوي البشرية كلها تحت لوائها،

فتهب لها العدل والطمأنينة والسلام غير الفكرة الإسلامية كما كان الحال يوم جاء الإسلام سواء بسواء، الفكرة التي لا تظلم فرداً ولا طبقة ولا شعباً. الفكرة التي تضم الناس جميعاً إخواناً متحابين متساوين، لا أعداء متناصرين ومتفاوتين، الفكرة اللائقة بالإنسانية التي خلقها الله لتتطلع دائما إلى مراقي السمو الإنساني، لا لترتكس أبداً في المستنقع المادي الحيواني.

والمستقبل لهذه الدعوة، المستقبل لها في الأمة الإسلامية أولاً، وفي الأمة الإنسانية أخيراً؛ ومهما تتلألأ في الأفق أضواء وشعل، فالمستقبل للكوكب الدري الخالد الذي لا ينطفئ نوره، لأنه من نور الحي الذي لا يزول[1].

(١) دعوة في أوانها، سيد قطب، مقال في مجلة الدعوة الاسبوعية، القاهرة في ١٣ فبراير سنة ١٩٥٢ م ص ١١ .

٥ ـ ما هو الطريق الىالنصر ؟ :

ان الطريق الى النصر معروف واضح في قول الله تعالى:

﴿وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾(١).

واذا أردنا أن يتحقق هذا النصر فلا بد لنا من ايمان عميق وتصميم تام، على أن يأخذ المسلمون بأسباب النصر ووسائله، ومن أهمها تطبيق الشريعة الإسلامية، وتحرير التعليم من النفوذ الأجنبي، وردّه إلى منهاج الإسلام، آخذاً بالتعليم الحديث والتكنولوجيا من خلال اللغة العربية، وانطلاقاً إلى بناء المجتمع الإسلامي القرآني.

إن المسلمين اليوم هم المؤهلون لحمل لواء الحضارة الإنسانية الآن وذلك بإيمانهم بالله وبشرعه يستطيعون تحويل الدنيا في اتجاه العمل الإنساني الأصيل القائم على الإخاء البشري، وعلى المساواة بين الناس، وعلى هدم العبوديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالتماسهم مفهوم الإسلام، وسوف تتحطم حضارة المجتمعات الغربية وتترك معاقلها، فهي الآن تقف على حافة الهاوية بما يشملها الآن من إلحاد وتحلّل وتمزّق وموبقات، وبذلك تكون تلك الحضارة قد دخلت مرحلة الإنهيار. وعلى المسلمين وحدهم بما بين أيديهم من حق أن يحملوا مرة أخرى أمانة الحضارة الحقة على النحو الذي رسمه القرآن وجاء به الإسلام.

٦ ـ كيف نواجه تحديات الغرب للفكر الإسلامي ؟ :

لقد بدأت تحديات أعداء الإسلام لديننا الحنيف منذ الصدر الأول للإسلام من مشركي مكة ويهود المدينة وسارت على مر العصور والأيام وقد كان أقساها وأعظمها شأناً في الحرب على الإسلام ما نعايشه في العصر الحديث فإنها جاهلية القرن العشرين الجاهلية العلمية، التي تخطّط وتدرّس ثم تنفذ مخططاتها وتتابع خطواتها ضد الإسلام والمسلمين. وقد دخلت علينا من أبواب كثيرة كان أوسعها التغريب والتحديث والإستشراق والتبشير وقد سبق الحديث عنها مع إيضاح ما جرّته علينا.

ولذا فلا بد للفكر الإسلامي في العصر الحديث من أن يواجه محاولات التغريب

(١) سورة الأنعام، الآية : ١٥٣ .

بالكشف عنها ومراجعة ذلك الركام الضخم الذي نقل الينا من الفكر الغربي القديم والحديث، ومن الفكر الشرقي الوثني الباطني لنتبين حقائق الأمور.

ثم لا بد من العمل على تحرير المصطلحات، وتصحيح المفاهيم والبحث عن أصول القيم، وإلتماس الأصالة نفسها كمنطلق لبناء الفكر الإسلامي المتجدّد.

٧ ـ هل يمكن التزاوج بين متناقضين ؟ :

ما مدى إمكانية إجتماع النور والظلمة، أو البارد والحار، أو الحلو والمر، أو الماء والنار، وأخيراً هل يمكن إجتماع الهدى والضلال كل ذلك في صعيد واحد أو في إناء واحد. كل ما سبق وما شابهه من ضروب المستحيلات أن يجتمعا فما بالك!! أن يتزاوجا!! لقد استحال هذا بين الأجناس المختلفة من الأحياء فاستحالته أولى بين الأضداد من القيم والأخلاق.

كيف يمكن إدخال مفاهيم الفلسفات الغربية المادية القائمة على: الإباحية وعبادة الجسد والتحرر من القيم الأخلاقية، وتبادل الزوجات[١]، وتقنين اللواط، ومعسكرات العراة، ومفاهيم الماسونية، والمارجوانا والمخدّرات وما يستجد منها[٢] وتدمير النفوس والأجساد، والغربة والتحلل والتمزق النفسي؛ كل ذلك من نتاج حضارة الغرب. ولتفرض كل نتاجها العفن، وركامها وضلالها على الشعوب المسلمة، ألقت علينا بمقولة: «التفوق العرقي أو الاستعلاء العنصري» ليصبح استعمارها وإستعبادها لشعوبنا حقاً شرعياً. فهم أهل الحضارة الحديثة وذووها، فاستعمارهم لنا حياة، واتباع قيمهم تقدم وحضارة، والتمسك بالإسلام تخلّف وجمود، وعلينا أن نطوّر الدين، وأن نأخذ الحضارة الغربية حلوها ومرّها، صالحها وفاسدها[٣].

فهل بعد ذلك كله يمكن إدخال الفلسفة الغربية التي تحمل كل هذه المعاني إلى «الفكر الإسلامي الرباني المصدر (القرآن والسنة) بحجة: «التزاوج بين التراثين الإسلامي

(١) مثل انجليزي: Lend Your Wife But Donot Tend Your Pipe.
(٢) مثل الهيروين والكوكايين وما إلى ذلك.
(٣) كما نادى بذلك طه حسين.

والغربي أو «التقارب بين الأديان»، أو «الإخاء الإنساني والسلام العالمي» أو أية صيغة من صيغهم البراقة الكاذبة. معاذ الله! معاذ الله من ذلك كله.

وبعد:

عساي بما استطعت من علامات حمر قد أشرت إلى التيارات المعادية للإسلام والمسلمين، أردت من رصدها والتعريف بها أن أدلّ عليها، وأعرّف المسلمين بمكامن الخطر المحيط بهم وبدينهم، وفي الجانب المشرق أشرت قدر الإستطاعة بالدواء لتلك الأدواء ومن الذي يسير على الطريق المستقيم.

ورغم ما قابلناه خلال رحلتنا هذه من صعاب ومزالق، وما رأيناه من شرور ومهالك تقشعر منها الأبدان، ويشيب لها الولدان، إلا أننا نستطيع أن نقول: إن أمتنا أمة معطاءة، لم يخل عصر من عصور تاريخها من دعاة مصلحين، ومفكّرين موجّهين، حتى في أحلك عصورها: عصور الضعف والإنحلال يظهر في هذه الأمة من يجدّد لها دينها، كما بشّرنا بذلك رسول الله ﷺ.

وأيضاً فإن الإتجاهات الفكرية الإصلاحية صادقة في الدعوة إلى الإصلاح مهما اختلفت الأولويات عندها، فكلها يكمل بعضها بعضاً.

لعل الله أن يهدي بما أسلفت في هذا البحث من يستطيع أن يردّ عن الدين كيد الكائدين، وحقد الحاقدين، وأن يضمّد جراح هذا الدين وأن ينصر الحق المبين.

والحمد لله نهاية لا تزال تبدأ، وبدء لا ينتهي.

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية*

(*) تم ترتيب السور حسب ترتيب المصحف الشريف ورتبت الآيات حسب ترتيبها في كل سورة.

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الزخرف

سورة الجاثية

سورة محمد

سورة الحجرات

سورة ق

سورة النجم

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الأحاديث*

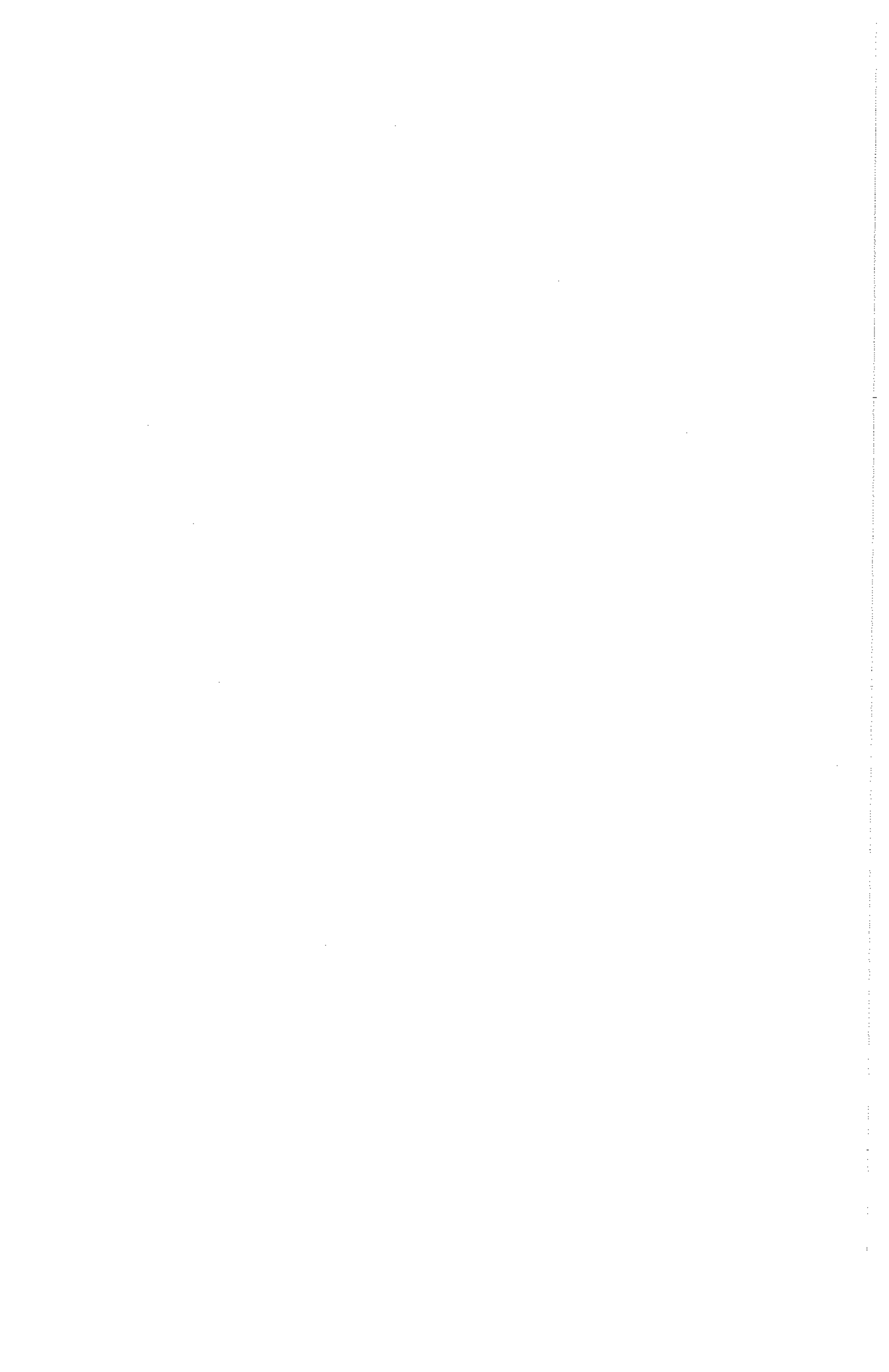
(*) مرتبة حسب حروف الهجاء.

فهرس الأعلام المترجم لها*

(*) مرتبة حسب حروف الهجاء

فهرس القبائل والفرق*

(*) مرتبة حسب حروف الهجاء.



فهرس الاماكن والبلدان*

(*) مرتبة حسب حروف الهجاء.

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس الكلمات المشروحة*

(*) مرتبة حسب حروف الهجاء.

فهرس الأشعار*

(*) مرتبة بالقوافي حسب حروف الهجاء.

فهرس المصادر والمراجع*

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: الكتب والمراجع

١ ـ الإبانة في أصول الديانة:

أبو الحسن الأشعري.

الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ، طبعة جامعة الإمام محمد ابن سعود الاسلامية ١٤٠٠هـ، نشره: قصي محب الدين الخطيب.

٢ ـ أبطال الكفاح الإسلامي:

د/محمود دياب.

مطبوعات الشعب، القاهرة، ١٩٧٨م

٣ ـ إتجاهات التفسير في العصر الحديث:

عبد المجيد المحتسب.

طبعة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٤ ـ الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافعها ودفعها:

د/محمد حسين الذهبي.

مكتبة وهبة بالقاهرة.

(*) تم ترتيبها حسب حروف الهجاء مع عدم اعتبار ال أو أبو أو ابن ضمن الترتيب.

٥ ـ الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر:

محمد محمد حسين.
دار الإرشاد، بيروت، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

٦ ـ الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية:

زين الدين عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي المعروف بالمناوي القاهري.
دار المعرفة للطباعة والنشر.

٧ ـ اتعاظ الحنفا بأخبار الخلفا:

أمين بن علي المقريزي القدسي.
مطبعة دار الأيتام السورية ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩م

٨ ـ الاجتماع الديني - مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية:
د/أحمد الخشاب. مكتبة القاهرة الحديثة.

٩ ـ الاجتهاد في الشريعة الاسلامية - وبحوث أخرى:
د/ حسن أحمد مرعي.
إدارة الثقافة والنشر لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١٠ ـ أحزاب وأوراد التيجاني:
تحقيق: محمد الحافظ - الطبعة الخامسة

١١ ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية:
الماوردي أبو الحسن علي بن محمد حبيب.
تحقيق: د/أحمد مبارك البغدادي. دار ابن قتيبة - الكويت - طبعة أولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

١٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام:
أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي.

تعليق عبد الرزاق عفيفي.. الطبعة الأولى - مؤسسة النور -١٣٨٧هـ ١٣٨٨هـ.

١٣ ـ إحياء علوم الدين:
الغزالي. دار العلم - بيروت - الطبعة الأولى.

١٤ ـ الإختلاط في مذهب مسيلمة الثاني الكذاب:
د/أمين داود - ١٩٧٦م.

١٥ ـ أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي:
صابر طعيمة. عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٤هـ.

١٦ ـ الإخوان المسلمون:
د/ ريتشارد ن. ميتشل.
ترجمة الدكتور محمود أبو السعود. الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

١٧ ـ الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ:
محمود عبد الحليم.
دار الدعوة - الاسكندرية - الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

١٨ ـ الإخوان المسلمون أوراق تاريخية:
إبراهيم زمهول ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٩ ـ الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية:
إسحاق الحسيني. دار بيروت - للطباعة والنشر، ١٩٥٢م.

٢٠ ـ الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية:
د/زكريا سليمان البيومي.
طبعة أولى - القاهرة - مكتبة وهبة - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢١ ـ الاخوان المسلمون والمجتمع المصري:
محمد شوقي زكي. القاهرة -دار الانصار - الطبعة الثانية ١٤٠١هـ - ١٩٨٠م.

٢٢ ـ إخوان الصّفا:

عمر الدسوقي.
دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ.

٢٣ ـ أدب الدنيا والدين:

أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري الماوردي.
تحقيق: مصطفى السقا -دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الرابعة، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٢٤ ـ الأدب العربي المعاصر في مصر:

شوقي ضيف. دار المعارف بالقاهرة - الطبعة السابعة.

٢٥ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول:

محمد بن علي بن محمد الشوكاني.
مطبعة الحلبي بالقاهرة، ١٣٥٦ - ١٣٣٧هـ .

٢٦ ـ الأزهر جامعا وجامعة:

د/ عبد العزيز الشناوي.
الجزء الأول ١٩٨٣م طبعة أولى، الجزء الثاني ١٩٨٤م - مكتبة الانجلو المصرية.

٢٦ ـ الأزهر تاريخه وتطوره:

محمد عبد الله عنان.
الطبعة الثانية، الشركة المصرية للطباعة والنشر ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٧ ـ الأزهر في ألف عام:

د/محمد عبد المنعم خفاجي.
عالم الكتب - بيروت - مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة الطبعة الثانية - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٨ ـ **الأزهر وما حوله من آثار:**
د/ عبد الرحمن زكي
- القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٩٠هـ . ١٩٧٠م.

٢٩ ـ **أساطير المعاصرين:**
أحمد عبد الرحمن.
القاهرة - بيت الحكمة، ١٤٠٩هـ.

٣٠ ـ **أساليب الغزو الفكري:**
د/علي جريشة، ومحمود شريف زيبق.
الطبعة الثانية - دار الاعتصام ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

٣١ ـ **أسباب اختلاف الفقهاء:**
د/عبد الله بن عبد المحسن التركي.
مكتبة الرياض الحديثة بالرياض - الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ. ١٩٧٧م.

٣٢ ـ **الإستقامة:**
أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية،
تحقيق محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،
الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ. ١٩٨٣م.

٣٣ ـ **الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية:**
قاسم السامرائي.
دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع - الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م.

٣٤ ـ **الإستشراق والتبشير:**
إبراهيم خليل أحمد.
القاهرة، مكتبة الوعي العربي - ١٩٧٢م.

٣٥ ـ **الاستشراق والمستشرقون:**
د/مصطفى السباعي.
طبعة مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى.

٣٦ ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب:

أبو عمر يوسف بن عبد البر. ط٢، حيدر آباد، الدكن، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٦هـ. ١٩١٧م.

٣٧ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة:

عز الدين أبو الحسن علي بن الأثير.
القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٨٠هـ. ١٨٦٣م.

٣٨ ـ الإسلام الأصل الثالث:

سعيد حوى. بدون تاريخ

٣٩ ـ الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه:

عبد القادر عودة.
المختار الاسلامي – القاهرة، ١٣٩٦هـ. ١٩٧٦م.

٤٠ ـ الإسلام عقيدة وشريعة:

محمود شلتوت.
الطبعة الثالثة عشرة، ١٤٠٤هـ. ١٩٨٥م. دار الشروق – بيروت، القاهرة.

٤١ ـ الإسلام على مفترق الطريق:

محمد أسد.
ترجمة عمر فروخ، دار العلم للملايين – الطبعة الثامنة ١٣٩٤هـ. ١٩٧٤م.

٤٢ ـ الإسلام في القرن العشرين:

عباس محمود العقاد.
دار الكتاب العربي – بيروت – الطبعة الثانية – ١٩٦٩م.

٤٣ ـ الإسلام الممتحن:

محمد الحسني.
المختار الاسلامي – القاهرة – ١٣٩٧هـ.

٤٤ ـ الإسلام وأصول الحكم:

علي عبد الرازق.

مطبعة مصر - ١٣٤٤هـ، ١٩٢٥م.

٤٥ ـ الإسلام والتحدي الحضاري:

قدري طوقان وآخرون. دار الكتاب العربي - بيروت - بدون تاريخ.

٤٦ ـ الإسلام والحضارة الغربية:

محمد محمد حسين.

المكتب الاسلامي - بيروت - الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ. ١٩٧٩م.

٤٧ ـ الإسلام والخلافة:

د/محمد ضياء الدين الريس.

منشورات العصر الحديث - الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٤٨ ـ الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية:

محمد عبده.

القاهرة - مطبعة الموسوعات، ١٣٢٠هـ ـ ١٩٠٢م.

٤٩ ـ الإسلام وأوضاعنا السياسية:

عبد القادر عودة.

الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م.

٥٠ ـ الإصابة في تمييز الصحابة:

ابن حجر العسقلاني.

القاهرة: دار نهضة مصر - ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

٥١ ـ الأصالة والتجديد في الفكر الاسلامي:

راشد سعيد يوسف شهوان.

رسالة ماجستير إشراف د/ طاهر راغب حسين.

٥٢ ـ الأصالة والمعاصرة في الفكر الاسلامي:
د/ محمد رأفت سعيد.
دار العلم - جدة - طبعة أولى - ١٤٠٣هـ.

٥٣ ـ أصول التشريع الإسلامي:
الشيخ علي حسب الله.
دار المعارف بمصر - ١٣٨٣هـ.

٥٤ ـ أصول الفقه:
الشيخ محمد أبو زهرة.
دار الفكر العربي - القاهرة - ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.

٥٥ ـ أضواء على خواطر الشيخ الشعراوي ومنهجه في تفسير القرآن:
د/محمد أمين إبراهيم التندي.
مكتبة التراث الاسلامي بالقاهرة، ١٩٩٠م.

٥٦ ـ أضواء على طريق الدعوة إلى الاسلام:
محمد أمان بن علي الجاني.
الرئاسة العامة للبحوث العلمية والدعوة والإفتاء ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٥٧ ـ إطار إسلامي للفكر المعاصر:
أنور الجندي.
المكتب الإسلامي - طبعة أولى ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٥٨ ـ الإعلام:
خير الدين الزركلي. الطبعة الثالثة.

٥٩ ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين:
لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم.
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ . ١٩٧٧م.
- دار الفكر - بيروت.

٦٠ ـ الأعمال الكاملة للكواكبي:

محمد عمارة.
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة، ١٩٧٠م.

٦١ ـ الأعمال الكاملة:

للإمام محمد عبده.
تحقيق: محمد عمارة - بيروت المؤسسة العربية ١٣٩٢ - ١٣٩٩هـ، ١٩٧٢ - ١٩٧٩م.

٦٢ ـ الامام محمد عبده:

عباس محمود العقاد.
دار الكتاب العربي- بيروت، ١٩٧١م.

٦٣ ـ الإمام المراغي:

أنور الجندي
- دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٢م.

٦٤ ـ الإقتصاد في الاعتقاد:

محمد بن محمد الغزالي
- الإمام الغزالي. بيروت: دار الأمانة، ١٣٨٨هـ. ١٩٦٩م.

٦٥ ـ الإنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد:

لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط.
القاهرة - ١٣٤٤هـ. ١٩٢٥م.

٦٦ ـ انجيل متى.

٦٧ ـ الإنسان والقرد وسقوط دارون:

عبد الرزاق نوفل.
مطبوعات الشعب - القاهرة، ١٤٠٥هـ. ١٩٨٤م.

٦٨ ـ إهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومتناً، ودحض المستشرقين وأتباعهم:

محمد لقمان السلفي.
الطبعة الأولى -.١٤٠٨هـ . ١٩٨٧م.

٦٩ ـ ايدلوجية الإخوان المسلمين:

د/ ريتشارد ميتشل.

٧٠ ـ البحر المحيط:

محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي.
دون مكان ودون ناشر وتاريخ.

٧١ ـ بدائع الزهور في وقائع الأمور:

أبو بكر بن أحمد بن اياس المصري الحنفي.
تحقيق ومراجعة: محمد مصطفى القاهرة: (عيسى البابي الحلبي) ١٤٠٤- ١٩٨٤م.

٧٢ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:

علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني.
طبعة أولى ١٣٢٨هـ ـ ١٩١٠م والثانية ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م - دار الكتاب العربي - بيروت.

٧٣ ـ بغية المستفيد لشرح منية المريد:

محمد العربي بن العمري بن السائح.
القاهرة - مكتبة محمد عبد الواحد الطوبى ١٣٢٦هـ. ١٩٠٨م.

٧٤ ـ بهجة المعرفة - مسيرة الحضارة:

الطبعة الثانية - الشركة العامة للنشر والتوزيع - لبنان

٧٥ ـ البيان والتبيين:

عمرو بن بحر الجاحظ.
لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ١٩٤٨-١٩٥٠م.

٧٦ ـ تاج العروس من جواهر القاموس:
محمد مرتضى الزبيدي.
دار مكتبة الحياة - بيروت.

٧٧ ـ تاج العروس:
الزبيدي.
المطبعة الخيرية - مصر - ١٣٠٦هـ.

٧٨ ـ تاملات في الفكر الإسلامي:
د/ عبد اللطيف محمد العبد.
مكتبة النهضة المصرية - ١٤٠٢هـ. ١٩٨٢م.

٧٩ ـ تاريخ الأدب العربي:
كارل بركلمان.
ترجمة: عبد الحليم النجار -القاهرة - دار المعارف ١٣٩٧هـ. ١٩٧٧م.

٨٠ ـ تاريخ الأستاذ الإمام:
السيد محمد رشيد رضا.
الطبعة الأولى - مطبعة المنار بمصر - ١٣٥٠هـ. ١٩٣١م.

٨١ ـ تاريخ أوربا الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فينا:
الدكتور/ عبد الحميد البطريق.
مطبوعات جامعة الرياض - ١٣٩٨هـ. ١٩٧٨م.

٨٢ ـ تاريخ بغداد:
أبو بكر بن علي الخطيب البغدادي.
المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٨٣ ـ تارخ التصوف في الاسلام:
د/ قاسم غني.
ترجمة: صادق نشأت - مكتبة نهضة مصر، ١٩٧٠م.

٨٤ ـ تاريخ التعليم في مصر (من نهاية حكم محمد علي الى أوائل حكم توفيق):

د/ أحمد عزت عبد الكريم.

مطبعة النصر بمصر.

٨٥ ـ تاريخ الجامع الأزهر:

محمد عبد الله عنان.

مؤسسة الخانجي بالقاهرة – الطبعة الثانية ١٣٧٨هـ. ١٩٥٨م.

٨٦ ـ تاريخ الخلفاء:

جلال الدين السيوطي.

إدارة الطباعة المنيرية – الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ.

٨٧ ـ تاريخ الدعوة إلى العامية وأثرها في مصر:

د/ نفوسه زكريا سعيد.

دار المعارف – ١٩٦٤م.

٨٨ ـ تاريخ الشعوب الإسلامية:

كارل بروكلمان.

ترجمة: منير بعلبكي وآخر – بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٩٧هـ. ١٩٧٧م.

٨٩ ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام:

محمد علي أبو ريان.

بيروت: دار النهضة العربية، ١٣٩٦هـ. ١٩٧٦م.

٩٠ ـ تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة:

محمد رفعت

– الطبعة الرابعة – المطبعة الرحمانية بمصر. نوفمبر ١٩٣٢م.

٩١ ـ تاريخ مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال:

عبد الرحمن الرافعي.

القاهرة: الدار القومية ١٣٨٦هـ. ١٩٦٦م

٩٢ ـ التبشير والاستعمار:

مصطفى الخالدي، عمر فروخ.
مطبعة بيروت الطبعة الخامسة ١٩٧٣م.

٩٣ ـ التبيان في علوم القرآن:

محمد علي الصابوني.
مؤسسة مناهل العرفان، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ. ١٩٨٠م.

٩٤ ـ تبيين كذب المفتري – فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري:

أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي.
مطبعة التوفيق بدمشق، ١٣٤٧هـ.

٩٥ ـ تجديد التفكير الديني في الاسلام:

محمد إقبال.
ترجمة عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٨هـ. ١٩٦٨م.

٩٦ ـ تجربة الجمعية الشرعية:

محمد أحمد بدوي
مجلة المسلم المعاصر، العدد التاسع والأربعون، السنة الثالثة عشرة، ١٤٠٨هـ. ١٩٨٧م.

٩٧ ـ تحت راية القرآن (المعركة بين القديم والجديد).

مصطفى صادق الرافعي.
دار الكتاب العربي – بيروت – الطبعة السابعة ١٣٩٤هـ. ١٩٧٤م.

٩٨ ـ تحرير المرأة:

قاسم أمين.
القاهرة: المكتبة الشرقية، ١٣٢٣هـ. ١٩٠٥م.

٩٩ ـ تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة.

أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني.
عالم الكتب - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م.

١٠٠ ـ تذكرة الحفاظ:

محمد بن أحمد الذهبي.
حيدر آباد، الدكن: مجلس إدارة المعارف العثمانية ٨٨-١٣٩٠هـ. ٦٨-١٩٧٠م.

١٠١ ـ التراث والمعاصرة:

د/ أكرم ضياء العمري.
طبعة أولى، مؤسسة المحاكم الشرعية بقطر، ١٤٠٥هـ.

١٠٢ ـ التربية الإسلامية وأثرها في المجتمع:

عبد الرحمن عميره.
طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية. المجلس العلمي - بحوث مؤتمر الفقه ٩٦-١٤٠١هـ.

١٠٣ ـ تراجم الأعلام المعاصرين:

أنور الجندي.
مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٧٠م.

١٠٤ ـ التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره:

أحمد توفيق عياد.
مكتبة الانجلو المصرية - ١٩٧٠م.

١٠٥ ـ التصوّف بين الحق والخلق:

محمد فهر شقفة.
الدار السلفية - تونس - الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م.

١٠٦ ـ **التعريفات:**
علي بن محمد الجرجاني.
مصطفى البابي الحلبي بمصر - ١٣٥٧هـ. ١٩٣٨م.

١٠٧ ـ **التعريف بالقرآن والحديث:**
محمد الزفزاف.
الطبعة الثانية - مكتبة الفلاح - الكويت ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

١٠٨ ـ **تعليقات الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية.**
الطبعة الاولى - المطبعة الخيرية بمصر.

١٠٩ ـ **التفسير الإسلامي للتاريخ:**
عماد الدين خليل.
دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٧٥م.

١١٠ ـ **تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن):**
أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري القرطبي
الطبعة الثالثة - دار الكتاب العربي - ١٣٨٧هـ. ١٩٦٧م.

١١١ ـ **تفسير المراغي:**
أحمد مصطفى المراغي.
الطبعة الثالثة - مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ١٣٩٤هـ.

١١٢ ـ **تفسير المنار تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار:**
محمد رشيد رضا.
القاهرة: الهيئة العامة للكتّاب ٩٢ - ١٣٩٥هـ -٧٢- ١٩٧٥م.

١١٣ ـ **التفسير والمفسرون:**
محمد حسين الذهبي.
دار الكتب الحديثة - القاهرة، ١٩٦١م.

١١٤ ـ **التفكير فريضة إسلامية:**
عباس محمود العقاد.

موسوعة عباس محمود العقاد – المجلد الخامس، طبع دار الكتاب العربي – بيروت.

١١٥ ـ تقويم دار العلوم:

محمد عبد الجواد.
دار المعارف (العدد الماسي) ١٩٤٧م.

١١٦ ـ تكوين العقل الحديث:

جون هارمان راندال.
ترجمة جورج طعمة – بيروت، دار الثقافة ١٣٧٥هـ. ١٩٥٥م.

١١٧ ـ تلبيس ابليس:

أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي.
دهلي: مطبعة فاروق، ١٣٢٣هـ. ١٩٠٥م.

١١٨ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية:

مصطفى عبد الرازق.
القاهرة – الطبعة الأولى –١٩٤٤م.

١١٩ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن:

القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني
دار النهضة الحديثة – بيروت.

١٢٠ ـ تهافت الفلاسفة:

الإمام محمد الغزالي.
القاهرة – دار المعارف، ١٣٧٤هـ. ١٩٥٥م.

١٢١ ـ تهذيب تاريخ ابن عساكر:

عبد القادر بن أحمد الرومي المعروف بابن بدران.
المكتبة العربية بدمشق – الطبعة الأولى.

١٢٢ ـ تهذيب التهذيب:
أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.
طبعة أولى، مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند.

١٢٣ ـ تهذيب اللغة:
محمد بن أحمد الأزهري.
تحقيق: عبد السلام محمد هارون وآخرين. القاهرة: الدار المصرية العامة للتأليف، ٨٤ - ١٣٨٧هـ. ٦٤ - ١٩٦٧م.

١٢٤ ـ الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة:
محمد خلف الله.
مؤسسة فرانكلين - القاهرة - ١٩٦٢م.

١٢٥ ـ الثقافة والعقيدة الإسلامية:
د/ محمد عزيز نظمي
مؤسسة شباب الجامعة بالاسكندرية، ١٩٨٦م.

١٢٦ ـ جامع الأصول في أحاديث الرسول:
ابن الأثير الجزري.
تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط - مطبعة الفلاح ١٣٨٩هـ. ١٩٦٩م.

١٢٧ ـ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي:
محمد البهي
- مكتبة وهبة - الطبعة السادسة ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

١٢٨ ـ جذور البلاء:
عبد الله التل.
المكتب الإسلامي - الطبعة الثالثة - بيروت ١٤٠٨هـ. ١٩٨٨م.

١٢٩ ـ جذور العلمانية (الجذور التاريخية بين العلمانية والإسلامية في مصر):
د/ السيد أحمد فرج.
الطبعة الثالثة - دار الوفاء للطباعة والنشر ١٤٠٧هـ. ١٩٨٧م.

١٣٠ ـ جغرافية العالم الاسلامي:

محمود طه أبو العلا.
الطبعة الثانية، ١٩٦٦م.

١٣١ ـ الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية عقيدة ومنهجاً وسلوكاً:

الشيخ محمد علي مسعود.
منشورات الجمعية الشرعية، فرع الهداية بغمرة ١٩٨٢م.

١٣٢ ـ جمهرة اللغة:

لابن دريد، أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري.
دار صادر - بيروت.

١٣٣ ـ الجواهر في تفسير القرآن الكريم:

الشيخ طنطاوي جوهري.
الناشر: المكتبة الإسلامية، الطبعة الثانية ١٣٥٠هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

١٣٤ ـ جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض أبي العباس التجاني:

علي حرازم بن العربي براده.
الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب العربي ١٣٩٣هـ. ١٩٧٣م.

١٣٥ ـ جيل العمالقة والقمم الشوامخ في ضوء الاسلام:

أنور الجندي.
دار الاعتصام.

١٣٦ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير:

محمد عرفة الدسوقي.
تحقيق: محمد أحمد عليش. ترجمة المحقق، مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة.

١٣٧ ـ حاضر العالم الاسلامي:

د/علي جريشة
الطبعة الثالثة، دار المجتمع للنشر والتوزيع جدة ١٤٠٨هـ. ١٩٨٨م.

١٣٨ ـ حاضر العالم الاسلامي:

لوثروب استوارت.
ترجمة عجاج نويهض،
تقديم وتعليق الأمير شكيب أرسلان، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار الفكر ١٣٩٤هـ. ١٩٧٣م.

١٣٩ ـ حجة الله البالغة:

ولي الله الدهلوي.
دار الكتب الحديثة بالقاهرة، تحقيق، السيد سابق.

١٤٠ ـ الحسبة في الاسلام:

ابن تيمية.
تحقيق: سيد بن محمد بن أبي سعدة، مكتبة الأرقم بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م.

١٤١ ـ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة:

الجلال السيوطي.
القاهرة - المطبعة الشرقية، ١٣٢٧هـ. ١٩٠٩م.

١٤٢ ـ حصاد الغرور:

محمد الغزالي. دار القلم - دمشق - الطبعة الاولى، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

١٤٣ ـ حصوننا مهددة من داخلها:

محمد محمد حسين. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة ١٤٠٢هـ. ١٩٨٢م.

١٤٤ ـ الحضارة الإسلامية:
أبو الأعلى المودودي.
ترجمة محمد عاصم حداد، الطبعة الثانية، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٣٩٠هـ. ١٩٧٠م.

١٤٥ ـ حقائق عن التبشير:
عماد شريف.
المختار الإسلامي - القاهرة.

١٤٦ ـ حقيقة الإسلام وأصول الحكم:
محمد بخيت.
طبعة سنة ١٩٣٥م.

١٤٧ ـ حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر:
أحمد عبد الوهاب.
مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ. ١٩٨١م.

١٤٨ ـ الحل الإسلامي فريضة وضرورة:
د/يوسف القرضاوي.
مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م.

١٤٩ ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء:
الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني.
دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ. ١٩٦٧م.

١٥٠ ـ الحمد لله هذه حياتي:
عبد الحليم محمود.
دار المعارف بمصر، ١٩٧٦م.

١٥١ ـ حول إعادة التاريخ الاسلامي:
عماد الدين خليل.
دار الثقافة -بيروت، طبعة أولى، ١٤٠٦هـ. ١٩٨٦م.

١٥٢ ـ خصائص التصور الإسلامي ومقدماته:

سيد قطب.

الطبعة الثانية، ١٩٦٥م، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

١٥٣ ـ الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة:

علي مبارك.

القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٠٦هـ. ١٨٨٨م.

١٥٤ ـ الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار:

أحمد بن علي المقريزي

- القاهرة: مطبعة النيل ٢٤- ١٣٢٦هـ، ٠٦- ١٩٠٨م.

١٥٥ ـ دائرة المعارف الإسلامية:

الشنتناوي وآخرين.

النسخة العربية - كتاب الشعب بالقاهرة - طبعة ثانية ١٩٦٩م.

١٥٦ ـ دائرة المعارف البريطانية:

شيكاغو: مؤسسة دائرة المعارف البريطانية.

الطبعة الخامسة عشرة ١٩٨٤م.

١٥٧ ـ دراسات الحديث النبوي وتاريخ تدوينه:

محمد مصطفى الأعظمي.

المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٠هـ. ١٩٨٠م.

١٥٨ ـ دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية:

عبده الشمالي.

نشر بيروت - دار صادر، ١٣٩٩هـ. ١٩٧٩م.

١٥٩ ـ دراسات في المجتمع العربي:

د/صلاح الدين عبد الوهاب.

دار النشر والإعلان، ١٩٦٢م.

١٦٠ ـ **درء تعارض العقل والنقل:**
ابن تيمية.
تحقيق: محمد رشاد سالم - طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ. ١٩٧٩م.

١٦١ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة:**
ابن حجر العسقلاني.
حيدر آباد، الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ٤٨- ١٣٥٠هـ. ٢٩- ١٩٣١م.

١٦٢ ـ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور:**
جلال الدين السيوطي.
بيروت، محمد أمين دمج.

١٦٣ ـ **دستور الأخلاق في القرآن:**
محمد عبد الله دراز.
دار البحوث العلمية - الكويت، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ. ١٩٨٠م.

١٦٤ ـ **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية:**
د/صادق أمين ١٩٨٢م.

١٦٥ ـ **الدعوة الإسلامية في مصر ما لها وما عليها:**
جمال البنا.

١٦٦ ـ **دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين:**
الشيخ محمد الغزالي.
دار الكتب الحديثة بمصر، الطبعة الثالثة ١٣٨٤هـ.

١٦٧ ـ **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها:**
د/ عبد العزيز محمد الشناوي.
مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة.

١٦٨ ـ الدين:

محمد عبد الله دراز.
الكويت – دار القلم – طبعة أولى، ١٣٩٤هـ. ١٩٧٤م.

١٦٩ ـ ذكريات لا مذكرات:

عمر التلمساني.
دار الطباعة والنشر الاسلامية.

١٧٠ ـ رسالة بين الأمس واليوم:

الإمام حسن البنا.

١٧١ ـ رسالة التعاليم:

حسن البنا.

١٧٢ ـ رسالة التوحيد:

الإمام محمد عبده.
القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٤هـ. ١٩٠٦م.

١٧٣ ـ رسالة الجهاد في سبيل الله:

أبو الأعلى المودودي.

١٧٤ ـ رسالة دعوتنا في طور جديد: (مجموعة الرسائل):

حسن البنا.

١٧٥ ـ رسالة إلى الشباب:

خطاب البنا إلى الإخوان في الجامعة ١٩٤١م – طبعة ١٩٥١م.

١٧٦ ـ الرسائل القشيرية:

لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري.
تحقيق: د/ فير، محمد حسن. منشوارت المكتبة العصرية – بيروت.

١٧٧ ـ رسالة المؤتمر الخامس (مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا):

حسن البنا.

المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر ـ بيروت.

١٧٨ ـ رعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الاسلامية:

بحث الدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد ١٣٩٩/٣/١٧هـ. ٢٤ منه وفي ١٣٩٩/٤/١هـ.

١٧٩ ـ روح وريحان:

أنس الحجاجي.

دار إحياء الكتب العربية – القاهرة. طبعة ١٣٦٥هـ. ١٩٤٦م.

١٨٠ ـ الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم:

لأبي عبد الله السيد محمد بن ابراهيم الوزير.

المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٥هـ.

١٨١ ـ روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل:

عبد الله بن قدامة.

القاهرة، المكتبة السلفية، ١٣٨٥هـ. ١٩٦٥م.

١٨٢ ـ زعماء الإصلاح في العصر الحديث:

أحمد أمين.

طبع بمصر ١٩٤٨م.

١٨٣ ـ سبحان الله:

د/كامل سعفان. دار المعارف – القاهرة، ١٩٨٠م.

١٨٤ ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة، وشيء من فقهها وفوائدها:

محمد ناصر الدين الألباني.

طبعة المكتب الإسلامي – بيروت ١٣٩٩هـ. ١٩٧٩م.

١٨٥ ـ السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية:

الشيخ عبد الوهاب خلاف.

المطبعة السلفية، ١٣٥٠هـ - وطبعة دار الأنصار، ١٣٩٧هـ.

١٨٦ ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية:

ابن تيمية. دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

١٨٧ ـ سيد قطب وتراثه الأدبي:

إبراهيم بن عبد الرحمن البليهي.

بحث قدم لنيل الشهادة العالية من كلية الشريعة بالرياض، إشراف الأستاذ مناع القطان ١٣٩٠ - ١٣٩١هـ.

١٨٨ ـ سير أعلام النبلاء:

محمد بن أحمد الذهبي

تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة: دار المعارف، ٧٧- ١٣٨٢هـ . ٥٧- ١٩٦٢م.

١٨٩ ـ شبهات التغريب في غزو الفكر الاسلامي:

انور الجندي.

المكتب الإسلامي، ١٣٩٨هـ. ١٩٧٨م.

١٩٠ ـ شخصيات إسلامية معاصرة:

ابراهيم البعثي.

دار الشعب بالقاهرة، ١٩٧٢م.

١٩١ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب:

عبد الحي بن العماد الحنبلي.

المكتب التجاري - بيروت.

١٩٢ ـ شرح الأصول الخمسة:

القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني.

تحقيق: عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤هـ.

١٩٣ ـ شرح السير الكبير:

السرخسي.
مطبعة دار المعارف النظامية بحيدر أباد بالهند. طبعة أولى - ١٣٣٥هـ.

١٩٤ ـ شرح الطحاوية:

علي بن علي بن أبي العز.
الطبعة الثالثة، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨١هـ. ١٩٦١م.

١٩٥ ـ شرح المواهب اللدنية:

محمد بن عبد الباقي الزرقاني.
المطبعة الأزهرية المصرية - الطبعة الأولى ١٣٩١هـ.

١٩٧ ـ شيوخ الأزهر لمحات عن نظامه المعاصر:

الأزهر. مطبعة المصحف الشريف.

١٩٨ ـ صبح الأعشى:

أحمد بن علي القلقشندي.
القاهرة: دار الكتب المصرية، ٣٢ - ١٣٤٦هـ. ١٤- ١٩٢٨م.

٢٠٠ ـ الصحوة الإسلامية منطلق الأصالة وإعادة بناء الأمة على طريق الله:

أنور الجندي. دار الاعتصام - بدون تاريخ.

٢٠١ ـ صحيح البخاري:

ابو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري.
المكتبة الإسلامية - محمد أوزدمير - استانبول، تركيا - ١٩٨١م.

٢٠٢ ـ صحيح مسلم بشرح النووي:

الإمام النووي
نشر وتوزيع - رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

٢٠٣ ـ الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية:
أبو الحسن الندوي.
الطبعة الثالثة – القاهرة – مطبعة التقدم ١٩٧٧م.

٢٠٤ ـ الصلة بين التشيّع والتصوّف:
د/كامل مصطفى الشيبي.
الطبعة الثالثة – دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

٢٠٥ ـ صور استشراقية:
د/عبد الجليل شلبي.
نشر مجمع البحوث الاسلامية بالقاهرة، ١٣٩٨هـ.

٣٠٦ ـ ضحى الإسلام:
أحمد أمين.
لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٣م – ١٩٣٦م.

٢٠٧ ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع:
شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي،
بيروت – دار مكتبة الحياة.

٢٠٨ ـ طبائع الاستبداد:
هو الرحالة ك.
(عبد الرحمن الكواكبي). طبع بالمطبعة العمومية، ١٣٢١هـ.

٢٠٩ ـ طبقات الأطباء والحكماء:
سليمان بن حسان بن حلجل.
تحقيق: فؤاد سيد، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٣٧٥هـ.
١٩٥٥م.

٢١٠ ـ طبقات الشافعية:
عبد الرحيم بن الحسن الأسنوى.
تحقيق: عبد الله الجبوري، الرياض، دار العلوم ١٤٠١هـ. ١٩٨١م.

٢١١ ـ طبقات الشافعية:

عبد الوهاب بن علي السبكي.

بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥٦هـ. ١٩٧٧م.

٢١٢ ـ طبقات الصوفية:

محمد بن الحسين السلمي.

تحقيق: نور الدين شربية ط٢ القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨٩هـ. ١٩٦٩م.

٢١٣ ـ الطبقات الكبرى:

عبد الوهاب بن محمد الشعراني.

القاهرة: المطبعة الشرقية ١٥- ١٣١٧هـ. ٩٧- ١٨٩٩م.

٢١٤ ـ الطبقات الكبرى:

محمد بن سعد.

بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر ١٣٩٨هـ. ١٩٧٨م.

٢١٥ ـ الطريق إلى الأصالة والخروج من التبعية:

أنور الجندي.

دار الصحوة، ١٤٠٥هـ. ١٩٨٥م.

٢١٦ ـ الطريق إلى مكة:

محمد أسد.

ترجمة عفيف بعلبكي. دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٥٦م.

٢١٧ ـ طه حسين – حياته وفكره في ميزان الإسلام:

أنور الجندي.

دار الاعتصام بالقاهرة – الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ. ١٩٧٧م.

٢١٨ ـ طه حسين في ميزان العلماء والأدباء:

محمود الاستانبولي.

بيروت - المكتب الإسلامي.

٢١٩ ـ في ظلال القرآن:

سيد قطب.

دار إحياء التراث العربي - بيروت. الطبعة الخامسة - ١٣٨٦هـ. ١٩٦٧م.

٢٢٠ ـ ظلام من الغرب:

محمد الغزالي.

القاهرة، دار الكتاب العربي ١٣٧٥هـ. ١٩٥٦م.

٢٢١ ـ العالم الإسلامي المعاصر:

د/جمال حمدان.

عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧١م

٢٢٢ ـ العالم الإسلامي والمكائد الدولية خلال القرن الرابع عشر الهجري:

فتحي يكن.

مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م

٢٢٣ ـ عبد الرحمن الكواكبي:

د/سامي الدهان.

طبعة دار المعارف - القاهرة، ١٩٦٤م.

٢٢٤ ـ عبد الرحمن الكواكبي:

عباس محمود العقاد.

دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٦٩م.

٢٢٥ ـ عجائب الآثار والتراجم والأخبار: المعروف بتاريخ الجبرتي:

عبد الرحمن الجبرتي.

مطبعة الشعب - القاهرة ١٩٥٨ - ١٩٥٩م

٢٢٦ ـ العروة الوثقى:

جمال الدين الأفغاني،

ومحمد عبده. دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

٢٢٧ ـ **العصريون معتزلة اليوم:**
يوسف كمال.
المنصورة – دار الوفاء.

٢٢٨ ـ **عقبات في طريق النهضة:**
أنور الجندي.
دار الاعتصام، ١٨٩٨هـ. ١٩٦٤م.

٢٢٩ ـ **العقد الفريد:**
أحمد بن محمد بن عبد الرب الاندلسي.
تحقيق: أحمد أمين وآخرين. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢ هـ. ١٩٨٢م.

٢٣٠ ـ **العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الهدامة:**
د/محمد أبو الغيط، د/محمد قلعه جي. دار البحوث العلمية بالكويت، الطبعة الأولى. ١٤٠٣ هـ. ١٩٨٣ م.

٢٣١ ـ **العلاقات الدولية في الاسلام:**
الشيخ محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي.

٢٣٢ ـ **العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث:**
د/وهبه الزحيلي.
الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة – بيروت. ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م.

٢٣٣ ـ **علم أصول الفقه:**
عبد الوهاب خلاف.
مكتبة الدعوة الاسلامية، شباب الأزهر، ط٢ .

٢٣٤ ـ **العلم يدعو للايمان:**
أ. كريسي موريسون.
ترجمة: محمود صالح الفلكي، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر – القاهرة، نيويورك – ومكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة ١٩٦٥ م.

٢٣٥ ـ علماء ومفكرون عرفتهم:

محمد المجذوب.
دار الاعتصام.

٢٣٦ ـ عناصر القوة في الاسلام:

سيد سابق.
الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي - بيروت. ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٢٣٧ ـ عوارف المعارف:

عمر بن محمد السهروردي.
تحقيق: د/عبد الحليم محمود. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٩١ هـ. ١٩٧١ م.

٢٣٨ ـ العواصم من القواصم:

أبو بكر بن العربي.
تحقيق: محب الدين الخطيب. الطبعة الثانية - الدار السعودية، ١٣٨٧ هـ.

٢٣٩ ـ الغزو الفكري في العالم العربي:

عبد الله عبد الجبار.
المكتبة الصغيرة - الطبعة الثالثة، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

٢٤٠ ـ الغزو الفكري وأثره في المجتمع الإسلامي المعاصر:

د/علي عبد الحليم محمود.
الطبعة الأولى - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م. دار البحوث العلمية - الكويت.

٢٤١ ـ الغزو الفكري والتيارات المعادية للاسلام:

د/علي عبد الحليم محمود وآخرين.
إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٢٤٢ ـ فاتحة الكتاب:

الشيخ محمد عبده.
دار التحرير /القاهرة، ١٩٦٢ م.

٢٤٣ ـ ابن الفارض والحب الالهي:

د/مصطفى حلمي.
لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة، ط ١، ١٩٤٥ م.

٢٤٤ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري:

أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.
تحقيق: عبد العزيز بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والأرشاد بالرياض.

٢٤٥ ـ فتح المجيد شرح كتاب التوحيد:

عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ.
مكتبة الرياض الحديثة.

٢٤٦ ـ الفرق بين الفرق:

عبد الظاهر بن طاهر البغدادي.
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح (بدون تاريخ).

٢٤٧ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل:

لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري.
دار المعرفة – الطبعة الثانية – ١٣٩٥ هـ.

٢٤٨ ـ فصوص الحكم:

محمد بن علي بن عربي.
القاهرة: مطبعة الحلبي بمصر، ١٩٤٦ م.

٢٤٩ ـ فضائح الصوفية:

عبد الرحمن عبد الخالق.

مكتبة ابن تيمية - الكويت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٢٥٠ ـ فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية:

د/عبد الحليم عويس.

دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م.

٢٥١ ـ الفكر الإسلامي الحديث:

د/محمد البهي.

مكتبة وهبة - القاهرة - الطبعة الثامنة. ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

٢٥٢ ـ الفكر الإسلامي المعاصر:

غازي التوبة.

دار القلم - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧ م.

٢٥٣ ـ الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة:

عبد الرحمن عبد الخالق.

مكتبة ابن تيمية - الكويت، الطبعة الثالثة. ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٢٥٤ ـ الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة:

د/عبد القادر محمود.

دار الفكر العربي، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٦ م.

٢٥٥ ـ الفهرست:

محمد بن إسحاق بن النديم.

بيروت، مكتبة خياط، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.

٢٥٦ ـ فيض الخاطر:

أحمد أمين.

مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨ - ١٩٧٤ م.

٢٥٧ ـ في الشعر الجاهلي.

طه حسين.

٢٥٨ ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير:

محمد عبد الرؤوف المناوي.

القاهرة: المكتبة التجارية، ١٣٥٦ - ١٣٥٧ هـ، ١٩٣٨ م.

٢٥٩ ـ قائد الدعوة: حياة رجل وتاريخ مدرسة:

أنور الجندي.

الطبعة الأولى، ١٩٤٦ م - القاهرة.

٢٦٠ ـ القاموس السياسي:

أحمد عطية الله.

القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٣ م.

٢٦١ ـ القاموس المحيط:

الفيروزأبادي.

دار الفكر - بيروت.

٢٦٢ ـ القانون الأساسي لتنظيم هيئة الإخوان المسلمين:

بدون تاريخ.

٢٦٣ ـ القانون الإسلامي وطرق تنفيذه:

أبو الأعلى المودودي.

٢٦٤ ـ القرآن والعلم الحديث:

عبد الرزاق نوفل.

الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة صايغ. بدون تاريخ.

٢٦٥ ـ القرآن وعلم النفس:

عبد الوهاب حمودة.

الهيئة المصرية العامة للكتّاب، ١٩٨٥ م.

٢٦٦ ـ القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم:
موريس بوكاي.
طبعة دار المعارف بالقاهرة.

٢٦٧ ـ قصة التفسير:
أحمد الشرباصي.
الهيئة المصرية العامة للكتّاب، ١٩٨٥ م.

٢٦٨ ـ قصص الأنبياء:
عبد الوهاب النجار.
ط ٢: القاهرة: مؤسسة الحلبي. ١٣٨٦ هـ. ١٩٦٦ م.

٢٦٩ ـ قضايا العصر ومشكلات الفكر:
أنور الجندي.
مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١ هـ.

٢٧٠ ـ قضايا الفكر الإسلامي المعاصر:
منظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي.
الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٢٧١ ـ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث:
جمال الدين القاسمي.
تحقيق: محمد بهجة البيطار، الطبعة الثانية، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م - عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.

٢٧٢ ـ القول الفصل:
مصطفى صبري.
الطبعة الاولى، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، ١٣٦١ هـ.

٢٧٣ ـ القومية والفصحى:
عمر فروخ.
دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦١ م.

٢٧٤ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل:
أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري.
القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٨٥ هـ. ١٩٦٦ م.

٢٧٥ ـ كشف المحجوب:
علي بن عثمان الهجويري.
ترجمة: سعاد عبد الهادي قنديل، القاهرة. المجلس الأعلى للشئون الاسلامية.
١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

٢٧٦ ـ اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان:
محمد فؤاد عبد الباقي.
نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.

٢٧٧ ـ لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة:
د/عبد العزيز مطر.
الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

٢٧٨ ـ لسان العرب:
جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور.
دار صادر - بيروت.

٢٧٩ ـ لسان الميزان:
أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.
حيدر آباد، الدكن - مطبعة مجلس إدارة المعارف، ١٣٢٩ هـ. ١٩١١ م.

٢٨٠ ـ لماذا اغتيل الإمام الشهيد حسن البنا:
عبد المتعال الجبري.
دار الاعتصام، الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٢٨١ ـ لماذا تأخّر المسلمون، ولماذا تقدّم غيرهم:
الأمير شكيب أرسلان.
دار البشير بالقاهرة.

٢٨٢ ـ المؤامرة على الاسلام:

أنور الجندي.

دار الاعتصام – القاهرة. الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ م.

٢٨٣ ـ مباحث في علوم القرآن:

د/صبحي الصالح.

الطبعة الثامنة – دار العلم للملايين (يناير) ١٩٧٤ م.

٢٨٤ ـ مبادىء القانون الدستوري:

د/السيد صبري.

مكتبة عبد الله وهبه بمصر – الطبعة الثالثة، ١٣٦٥ هـ – ١٩٤٦ م.

٢٨٥ ـ مبادىء نظام الحكم في الاسلام:

د/عبد الحميد متولي.

منشأة المعارف، الاسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨ م.

٢٨٦ ـ المبشّرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام:

محمد البهي.

نشر الجامع الأزهر، مطبعة الأزهر.

٢٨٧ ـ المجدّدون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر:

عبد المتعال الصعيدي.

مكتبة الآداب الجماميز، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٢ هـ – ١٩٦٢ م.

٢٨٨ ـ المجروحين:

محمد بن حبان بن أحمد بن أبي حاتم البستي.

٢٨٩ ـ المجمعيون في خمسين عاماً:

مهدي علام – القاهرة – مجمع اللغة العربية، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.

٢٩٠ ـ مجموع الفتاوى:

أحمد بن تيمية.

جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، طبع بأمر خادم الحرمين الشريفين.

٢٩١ ـ محمد عبده:

عباس العقاد. القاهرة، مكتبة مصر - دون تاريخ.

٢٩٢ ـ مختار الصحاح:

محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي.
دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى. ١٩٦٧ م.

٢٩٣ ـ المخصص:

لأبي الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده.
المكتب التجاري للطباعة والنشر - بيروت.

٢٩٤ ـ المخططات الإستعمارية لمكافحة الإسلام:

محمد محمود الصوّاف.
مكة المكرمة.

٢٩٥ ـ المد الإسلامي:

أنور الجندي. دار الاعتصام.

٢٩٦ ـ المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين:

سعيد حوى.
مؤسسة الخليج العربي بالقاهرة، طبعة منقحة لعام ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٢٩٦ ـ المدخل إلى الفلسفة الإسلامية:

جوتييه.
الترجمة العربية.

٢٩٧ ـ المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي:

محمد مصطفى شلبي. دار النهضة العربية، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م.

٢٩٨ ـ **مذكّرات الدعوة والداعية:**

حسن البنا.
المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الثالثة، ١٣٩٤ هـ. ١٩٧٤ م.

٢٩٩ ـ **مذكرات سائح في الشرق العربي:**

أبو الحسن علي الندوي.
مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ. ١٩٨٣ م.

٣٠٠ ـ **مذكّرات في السياسة:**

السلطان عبد الحميد الثاني. ١٨٩١ - ١٩٠٨ م.

٣٠١ ـ **المستشرقون:**

نجيب العقيقي.
دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥ م.

٣٠٢ ـ **المستشرقون:**

علي حسني الخربوطلي.
نشر القاهرة - الهيئة العامة للكتّاب: ١٩٨٨ .

٣٠٣ ـ **المستصفى من علم الأصول:**

محمد بن محمد الغزالي.
بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٣٠٤ ـ **مستقبل الثقافة في مصر:**

طه حسين.
دار المعارف، ١٩٤٤ م.

٣٠٥ ـ **المسلمون في مواجهة التيارات الفكرية المعادية:**

د/عبد الستار فتح الله السعيد.
محاضرة ألقيت على طلاب الدراسات العليا عام ١٣٩٩ هـ.

٣٠٦ ـ **المسند:**
أحمد بن حنبل.
المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٣٠٧ ـ **المسيرة الإسلامية للتاريخ:**
منير محمد الغضبان.
مكتبة الحرمين بالرياض - الطبعة الأولى، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

٣٠٨ ـ **المشروعية الإسلامية العليا:**
د/ علي جريشة.
دار الوفاء بالمنصورة، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٣٠٩ ـ **مشكلات الشباب الجنسية والعاطفية تحت أضواء الشريعة الإسلامية:**
عبد الرحمن واصل.
القاهرة - مكتبة وهبة، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.

٣١٠ ـ **مشيخة الأزهر منذ إنشائها حتى الآن:**
علي عبد العظيم.
الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية بالقاهرة، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٣١١ ـ **مصادر الدراسة الأدبية:**
يوسف أسعد داغر.

٣١٢ ـ **مصر في العصر الفاطمي:**
محمد جمال الدين الشيال.

٣١٣ ـ **مصر في عهد الأيوبيين:**
د/الباز العميريني.

٣١٤ ـ **مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد:**
مفرح سليمان القوسي.
رسالة ماجستير، إشراف د/عبد الله الطريقي.

٣١٥ ـ المصطلحات الأربعة في القرآن:
أبو الأعلى المودودي.
دار القلم – الكويت، الطبعة السادسة، ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧ م.

٣١٦ ـ المعادلة الحرجة في حياة الأمة الإسلامية:
د/محمد عبده يماني.
دار الأصفهاني – جدة.

٣١٧ ـ معالم التاريخ الإسلامي المعاصر من خلال ثمانمائة وثيقة سياسية ظهرت خلال القرن الرابع عشر الهجري:
أنور الجندي.
دار الإصلاح – للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٨١ م.

٣١٨ ـ معالم تاريخ الإنسان:
هـ. ج. ويلز.
ترجمة: عبد العزيز توفيق جاد الله.
القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ٦٧ – ١٣٧٢ هـ – ٤٧ – ١٩٥٢ م.

٣١٩ ـ معالم الثقافة الإسلامية:
عبد الكريم عثمان – طبعة الرابعة.
مؤسسة الأنوار – الرياض – ١٣٩٤ هـ – ١٩٧٤ م.

٣٢٠ ـ معجزة القرآن:
الشيخ محمد متولي الشعراوي.
القاهرة، المختار الاسلامي، ط ١، ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ م.

٣٢١ ـ معجم الأدباء:
لياقوت الحموي.
الطبعة الثالثة – بيروت: دار الفكر، ١٤٠٠ هـ. ١٩٨٠ م.

٣٢٢ ـ المعجم الفلسفي:
إصدار مجمع اللغة العربية.

الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية بالقاهرة.

٣٢٣ ـ معجم المؤلفين:
عمر رضا كحالة
بيروت، المثنى، ١٩٦١ م.

٣٢٥ ـ معجم المطبوعات العربية والمعربة:
يوسف إلياس سركيس.
القاهرة: مكتبة سركيس، ١٣٤٦ هـ، ١٩٢٨ م.

٣٢٦ ـ مع المفسرين والمستشرقين في زواج النبي ﷺ بزينب بنت جحش:
د/ زاهر عواض الألمعي.
دار الكتاب الجديد - بيروت، الطبعة الثالثة. ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٣٢٧ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن:
محمد فؤاد عبد الباقي
دار الدعوة للتأليف والطباعة والنشر، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٣٢٨ ـ معجم مقاييس اللغة:
ابن فارس.
مطبعة الحلبي بمصر، ١٣٨٩ هـ.

٣٢٩ ـ المعجم الوسيط:
ابراهيم مصطفى وآخرين.
مجمع اللغة العربية، القاهرة. نشر المكتبة العلمية - طهران.

٣٣٠ ـ المغني:
عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي.
القاهرة، دار المنار، ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٧ م.

٣٣١ ـ مفتريات على الإسلام:
أحمد محمد جمال.
مطبوعات الشعب بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٥ هـ.

٣٣٢ ـ **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب:**
محمد بن واصل بن سالم بن واصل.
القاهرة: وزارة المعارف، ١٣٧٣ هـ.

٣٣٣ ـ **مفردات الراغب الأصفهاني:**
القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٢٤ هـ. ١٩٠٦ م.

٣٣٤ ـ **مفهوم تجديد الدين:**
بسطامي سعيد.
دار الدعوة - الكويت - الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م.

٣٣٥ ـ **مقالات الإسلاميين:**
لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري.
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ.

٣٣٦ ـ **المقاومة السرية في قناة السويس:**
كامل الشريف.
مكتبة المنار - الزرقاء - الطبعة ٢، ١٤٠٤ هـ. ١٩٨٤ م.

٣٣٧ ـ **مقدّمات العلوم والمناهج - الفكر الاسلامي:**
أنور الجندي.
دار الأنصار بعابدين - القاهرة.

٣٣٨ ـ **مقدمة ابن خلدون:**
دار القلم - بيروت - الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م.

٣٤٠ ـ **مقدمة في التفسير مع تفسير الفاتحة:**
الإمام حسن البنا.
دار القرآن الكريم - بيروت - الطبعة الثانية، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

٣٤١ ـ **مقدمة في الفكر السياسي:**
د/نظام محمود بركات.
عالم الكتب.

٣٤٢ ـ الملل والنحل:
لأبي الفتح بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني. تحقيق: محمد سيد كيلاني. دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

٣٤٣ ـ منادمة الحروب: أدب، وحروب، وسياسة:
أحمد رمزي.
القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٧٣ هـ. ١٩٥٣ م.

٣٤٤ ـ مناهج الجدل في القرآن الكريم:
د/ زاهر الألمعي.
الرياض - مطابع الفرزدق التجارية.

٣٤٥ ـ منهاج الانقلاب الاسلامي:
أبو الأعلى المودودي.
تعريب: محمد عاصم حداد. مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٣٩٥ هـ. ١٩٧٥ م.

٣٤٦ ـ منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير:
فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي.
مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٣٤٧ ـ من أجل صحوة راشدة - تجدد الدين وتنهض بالدنيا:
د/ يوسف القرضاوي.
المكتب الاسلامي - بيروت - الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

٣٤٨ ـ من أعلام التربية الاسلامية:
مجموعة مؤلفين.
مكتب التربية العربي لدول الخليج.

٣٤٩ ـ من شيخ معمم إلى حاكم مسلم: رسائل إلى رئيس الجمهورية:
د/عبد الغفار عزيز.

دار الحقيقة للإعلام الدولي، القاهرة، ١٤٠٩ هـ.

٣٥٠ ـ الموافقات في أصول الشريعة:

ابراهيم بن موسى الشاطبي.
شرح عبد الله دراز. ت: محمد عبد الله دراز. الطبعة الثانية – بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥ م.

٣٥١ ـ المواقف:

عبد الرحمن بن أحمد الأيجي،
شرح علي بن محمد الجرجاني: القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥ هـ – ١٩٠٧ م.

٣٥٢ ـ موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه:

أبو الأعلى المودودي.
دار الفكر الحديث، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧ هـ – ١٩٦٨ م.

٣٥٣ ـ الموسوعة الثقافية:

د/ حسين سعيد.
مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤ م.

٣٥٤ ـ الموسوعة الحركية:

فتحي يكن.
عمان الاردن، دار البشير، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م.

٣٥٥ ـ الموسوعة السياسية:

عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري.
بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤ م.

٣٥٦ ـ الموسوعة العربية الميسرة:

إشراف محمد شفيق غربال.
بيروت: دار نهضة لبنان، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م.

٣٥٧ ـ الموسوعة الفلسفية:

روزنتال ويودين. ترجمـة: سمير كرم، دار الطليعة - بيروت - ط ٤، ١٩٨١ م.

٣٥٨ ـ موسوعة المورد:

منير البعلبكي.
الطبعة الأولى - بيروت، ١٩٨١ م.

٣٥٩ ـ الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب المعاصرة:

نخبة من الباحثين.
الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض. الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.

٣٦٠ ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين:

مصطفى صبري.
دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.

٣٦١ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال:

محمد بن أحمد الذهبي.
تحقيق: محمد البجاوي - بيروت - دار المعرفة.

٣٦٢ ـ النبأ العظيم:

محمد عبد الله دراز.
دار القلم، الكويت.

٣٦٣ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة:

جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى.
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

٣٦٤ ـ نحو الدستور الإسلامي:

أبو الأعلى المودودي.

تعريب الاستاذ مسعود الندوي. المطبعة السلفية (القاهرة) ١٣٧٣ هـ.

٣٦٥ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام:

د/ علي سامي النشار.

الطبعة الثانية: القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٤ هـ. ١٩٦٤ م.

٣٦٦ ـ النظارات والوزارات المصرية:

جمع وترتيب فؤاد كرم.

مراجعة مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر. مطبعة دار الكتب بالقاهرة.

٣٦٧ ـ نظام الإسلام: الحكم والدولة:

محمد مبارك.

دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

٣٦٨ ـ نظام الإسلام: العقيدة والعبادة:

محمد المبارك.

دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٣٦٩ ـ نظرات في الإسلام:

محمد عبد الله دراز.

تحقيق: موفق البيانوني، مكتبة الهدى، حلب.

٣٧٠ ـ النظريات السياسية الإسلامية:

د/محمد ضياء الدين الريس.

مكتبة دار التراث بالقاهرة - الطبعة ٧، ١٩٧٩ م.

٣٧١ ـ نظرية الإسلام السياسية:

أبو الأعلى المودودي.

محمد عاصم حداد - دار الفكر - الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.

٣٧٢ ـ النظم المالية في مصر زمن الأيوبيين:

د/حسين ربيع.

حسنين محمد ربيع، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٣٨٤ هـ، ١٩٦٤ م.

٣٧٣ ـ نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر:

سيد قطب.

الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.

٣٧٤ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام:

محمد عبد الكريم الشهرستاني.

حرّره وصحّحه الفرد جيوم، لندن - جامعة اكسفورد، ١٣٥٤ هـ. ١٩٣٤ م.

٣٧٥ ـ النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين:

د/محمد رجب البيومي.

سلسلة البحوث الاسلامية، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

٣٧٦ ـ هذه هي الصوفية:

د/عبد الرحمن الوكيل.

الطبعة الرابعة - دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٨٤ م.

٣٧٧ ـ هموم داعية:

محمد الغزالي

- دار القلم - دمشق - الطبعة ٢، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

٣٧٨ ـ واقعنا المعاصر:

محمد قطب

- مؤسسة المدينة للصحافة والنشر - جدة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٣٧٩ ـ وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية:
الشيخ مناع خليل القطان.
سلسلة رسائل التعريف بالاسلام.
نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٣٨٠ ـ الوجه الآخر لطه حسين من مذكرات «السيدة سوزان»:
أنور الجندي.
دار الاعتصام، القاهرة.

٣٨١ ـ الوحي المحمدي:
محمد رشيد رضا.
القاهرة - مكتبة القاهرة، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م.

٣٨٢ ـ ودخلت الخيل الأزهر:
محمد جلال كشك.
طباعة الدار العلمية - بيروت - الطبعة الأولى، ١٣٩١ هـ - ١٩٧٢ م.

٣٨٣ ـ وفيات الأعيان:
أحمد بن محمد بن خلكان.
القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٩ هـ - ١٨٨١ م.

٣٨٤ ـ اليقظة الإسلامية في مواجهة الإستعمار (منذ ظهورها إلى أوائل الحرب العالمية الأولى):
أنور الجندي
- الطبعة الأولى، دار الاعتصام، ١٣٨٨ هـ - ١٩٧٨ م.

ثالثا – الدوريات والصحف(*)

١ ـ الإخوان المسلمون» الأسبوعية العدد ٤٢ الخميس ٢٣ ذي الحجة ١٣٥٣هـ – ٢٨ مارس ١٩٣٥ م.

٢ ـ جريدة «الإخوان المسلمون الأسبوعية» ٢٢ يوليو ١٩٥٤ م.

٣ ـ مجلة الأزهر، الجزء الأول من المجلد العاشر.

٤ ـ مجلة الأزهر: الجزء السابع من المجلد الحادي عشر عدد رجب ١٣٥٩ هـ.

٥ ـ مجلة الأزهر: المجلد الثاني والعشرون سنة ١٣٧٠ هـ.

٦ ـ مجلة الأزهر: العدد ١٦ سنة ١٩٦٧ – ١٩٦٩ م، مقال د/محمد كمال جعفر.

٧ ـ مجلة الأزهر: مجلد ٣٢ الجزء الأول، محرم ١٣٨٠ هـ.

٨ ـ مجلة الأزهر: العدد – جماد الأولى ١٣٨٠ هـ، مقال د/محمد رجب بيومي.

٩ ـ مجلة الأزهر: شعبان ١٣٨٣ هـ جـ ٣ مجلد ٣٥ .

١٠ ـ مجلة الأزهر: ربيع الآخر ١٣٩٨ هـ.

١١ ـ مجلة الأزهر: الصادرة في ٤ رجب ١٤٠٠ هـ يونيو ١٩٨٠ م، مقال: د/عبد الحميد العبيسي.

١٢ ـ مجلة الأزهر: الجزء الثاني السنة السابعة والخمسون ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م، مقال للاستاذ فريد وجدي.

١٣ ـ مجلة الأزهر: الجزء الحادي عشر، السنة الستون، القعدة ١٤٠٨ هـ.

١٤ ـ الإسلام، العدد ١٢ السنة الثانية، ربيع أول سنة ١٣٥٢ هـ – يوليو ١٩٣٣ م.

١٥ ـ مجلة الإعتصام: ربيع ثان سنة ١٣٩٨ هـ.

١٦ ـ مجلة الأمة: العدد ٧١، القعدة ١٤٠٦ هـ.

(*) مرتبة حسب حروف الهجاء.

١٧ ـ مجلة البنوك الإسلامية، العدد التاسع، مقال د/حسن عبد القادر – الاقتصاد الإسلامي أصوله ومناهجه.
١٨ ـ مجلة الرسالة: العدد الصادر في ١٩٣٩/١/٢٣ م، مقال الدكتور زكي مبارك.
١٩ ـ مجلة الرسالة: العدد ٢٩٧ الصادر في ٢٢ محرم ١٣٥٨ هـ، ١٣ مارس ١٩٣٩ م.
٢٠ ـ مجلة الرسالة: العدد الصادر في ١١/٧/\٣٩ ، مقال /ساطع الحصري.
٢١ ـ مجلة الرسالة: العدد ٩٦٦، سنة ١٩٥٢ م، المقال الافتتاحي للأستاذ أحمد حسن الزيات.
٢٢ ـ مجلة الفيصل: العدد ٦١ رجب ١٤٠٢ هـ – مايو ١٩٨٢ م.
٢٣ ـ مجلة الفيصل: العدد ١٢٧ محرم ١٤٠٨ هـ. سبتمبر ١٩٨٧ م، مقال للأستاذ جلال عشري.
٢٤ ـ المجلة العربية: العدد الصادر في جمادى الآخر ١٤٠٣ هـ. أبريل ١٩٨٣ م، مقال للأستاذ محمد عبد الغني حسن.
٢٥ ـ المجلة العربية: العدد ١٣٧ جمادى الثانية ١٤٠٩ هـ. يناير ١٩٨٩ م.
٢٦ ـ مجلة الغد: العدد الأول، يناير ١٩٥٩ م.
٢٧ ـ مجلة لواء الإسلام: جمادى الآخر سنة ١٣٦٨ هـ، مقال: دكتور عبد الوهاب حمودة.
٢٨ ـ مجلة المجتمع: محمد فريد عبد الخالق، تأسيس جماعة الإخوان.
٢٩ ـ مجلة المقتطف: ٥ صفر ١٣٥٦ هـ – مايو ١٩٣٧ م.
٣٠ ـ المنهل: شعبان – رمضان ١٤٠٦ هـ – مايو ١٩٨٦ م.
٣١ ـ مجلة الوعي الإسلامي: العدد ٢٩٩ – ذو القعدة ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩ م، مقال الدكتور محمد سعد قشوان، وزارة الأوقاف بالكويت.
٣٢ ـ جريدة الأساس (لسان حال الحزب السعدي عقب قرار حل الإخوان) في ديسمبر ١٩٤٨ م، مقال للعقاد.
٣٣ ـ جريدة الأهرام: الصادرة في ١٧، ١٨ نوفمبر ١٩٥٤ م.
٣٤ ـ جريدة الأهرام: الصادرة في ١٩٩٠/٧/٢٧ م.
٣٥ ـ جريدة المصري: ٣١ يناير ١٩٤٨ م.

قائمة المراجع الأجنبية

1 - PLAN, MODERN VARIETIES JUDAISM.

2 - THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA (1972) v. 19.

3 - ENCYCLOPEDIA OF RELIGION & ETIC VOL.

4 - RECENT BIBLE STUDY. AMERICAN ECCLESIASTICAL. REVIEW (APRIL 1908) V. 38.

القسم الثاني
الاتجاهات الفكرية في الجانب المنهجي

الباب الأول
الاتجاه التجديدي

الفصل الأول
في مفاهيم منهج التجديد

الفصل الثاني
في الاتجاه التغريبي

الفصل الثالث
في اتجاه الاصلاح

الباب الثاني
في الاتجاه التوفيقي

الفصل الأول
في مفهوم الاتجاه التوفيقي

الفصل الثاني
في المنهج التوفيقي عند الكواكبي

الفصل الثالث
في منهج التوفيق عند طنطاوي جوهري

الفصل الرابع
من مدرسة المنهج التوفيقي في تفسير القرآن

الباب الثالث
الاتجاه التأصيلي

الفصل الأول
مفهوم التأصيل

الفصل الثاني
التأصيل في مجال المنهج التجريبي

الفصل الثالث
التأصيل في مجال الفلسفة الاسلامية

الفصل الرابع
تأصيل التاريخ

الخاتمة

الفهارس

والحمد لله رب العالمين